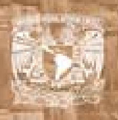
Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana

Alfredo López Austin





Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas

Colección Textos, Serie Antropología e Historia Antigua: 2

BREVE HISTORIA DE LA TRADICIÓN RELIGIOSA MESOAMERICANA

Colección Textos
Serie Antropología e historia antigua de México: 2

BREVE HISTORIA DE LA TRADICIÓN RELIGIOSA MESOAMERICANA

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
México, 1999



Primera edición, 1999

Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM

ISBN: 968-36-6436-9

Impreso y hecho en México
Printed in Mexico

Índice

PRÓLOGO

En octubre de 1996, invitado por la École de Hautes Études en Sciences Culturelles de la ciudad de Tokio, impartí un seminario sobre el desarrollo histórico de la milenaria tradición religiosa mesoamericana. El profesor Tetsuji Yamamoto, Director General de la EHESC, me sugirió que redactara, a partir de los apuntes originales que sirvieron de base a las pláticas del seminario, un texto con las características necesarias para la edición con fines docentes.

La propuesta del profesor Yamamoto me ha movido a la preparación de este cuaderno en el Taller "Signos de Mesoamérica", con el propósito fundamental de proporcionar material de estudio a los estudiantes universitarios de las carreras de historia y antropología.

Ciudad Universitaria, D. F., marzo de 1998

Noticias sobre una antigua cultura

Por un enfoque mesoamericano

Cuando nuestro interés nos encamina hacia el conocimiento de culturas distantes, es posible que nos dejemos llevar por imágenes convencionales que nos desvían de una recta comprensión de la materia de estudio. Esto es frecuente en todo el mundo por lo que toca a las culturas de México y Centroamérica. Es común encontrar en los libros de historia el tratamiento por separado de dos grandes pueblos de la antigüedad mesoamericana: los mayas, creadores de una civilización refinada, y los aztecas, guerreros conquistadores impulsados por una mística religiosa. Ambas imágenes tienen, sin duda, mucho de verdad; pero sus enfoques son demasiado particularizados: el de la cultura maya como el brote espontáneo de una orquídea en la selva tropical y el de la cultura azteca como la irrupción violenta de un pueblo extraño, nómada y belicoso, en tierras de agricultores. Tales imágenes deforman el conocimiento del pasado, pues los mayas y los aztecas no son sino personajes importantes de un drama histórico mucho más complejo; no dejan claro que ambos pueblos son dos versiones muy distintas de una misma cultura, ni toman suficientemente en cuenta a los otros participantes de la tradición mesoamericana.

Los antecedentes de Mesoamérica

La historia mesoamericana se inicia en sentido estricto con los asentamientos agrícolas de los pueblos cultivadores de

maíz. El territorio que en la actualidad pertenece a México había sido ocupado desde tiempos muy remotos –desde hace aproximadamente 35 000 años– por grupos de recolectores-cazadores procedentes del norte. El paso de los milenios y las grandes transformaciones del medio produjeron considerables cambios en las sociedades humanas. Baste decir que hace 9 000 años los antiguos habitantes del país vivieron el paso climático del Pleistoceno al Holoceno. A partir de este enorme tránsito, el paisaje fue muy diferente. Desapareció buena parte de la flora y la fauna de aquel territorio, y nuevas especies vegetales y animales conquistaron los espacios abandonados. Así, los grandes mamíferos –entre ellos los elefántidos, los camélidos y los équidos– dejaron las planicies de América Septentrional y emigaron a Asia por el helado puente de Bering.

Los antiguos pobladores del territorio mexicano tuvieron que enfrentarse al medio con nuevas técnicas y distintas formas de vida. La acción de los hombres sobre las especies vegetales que les eran más importantes fue propiciando en ellas mutaciones biológicas que produjeron, al mismo tiempo, mayores ventajas para los consumidores y mayor dependencia de las plantas con respecto a los hombres, ya que difícilmente éstas podían reproducirse sin la intervención humana. Así se iniciaron técnicas de manipulación de la naturaleza que desembocaron en la práctica de los cultivos. Entre las especies domesticadas por aquellos hombres estaban el guaje, la calabaza, el maguey, el nopal, el frijol, la yuca, el tomate, el aguacate, la calabaza y el chile. Tiempo después –hace aproximadamente 7 000 años– se produjo uno de los más grandes avances culturales del continente americano: los hombres domesticaron el maíz, agregándolo a una dieta en la que ya habían incorporado las otras especies cultivadas.

Pese a lo que suele suponerse, el cultivo de estos vegetales no convirtió a las sociedades humanas en sedentarias agricultoras. Los hombres continuaban su vida nómada, en sus actividades de recolección y de caza. La siembra de las espe-

cies vegetales domesticadas ocupaba únicamente una parte de sus recorridos estacionales, pues dejaban las parcelas cultivadas para continuar sus marchas itinerantes, y sólo volvían a ellas en tiempos de la cosecha. Fue una larguísima experiencia de 2 500 años de cultivo de maíz lo que les permitió, por fin, convertirse en agricultores sedentarios. El asentamiento hacía que satisficieran un 70% de sus necesidades con el producto de sus cosechas.

Las dimensiones de Mesoamérica

Mesoamérica nació, por tanto, hacia el 2500 aC –esto es, hace 4 500 años– con la vida sedentaria de cultivadores de maíz. De esta forma de vida arrancó una tradición que se fue extendiendo paulatinamente por un amplísimo territorio y que fue elaborada por pueblos de muy diversas lenguas y etnias. El maíz y otras muchas de las plantas domesticadas podían adaptarse a una gran variedad de suelos. Así fueron introducidas por el hombre en los más variados paisajes. El territorio mesoamericano abarcó la mitad meridional de México y buena parte de Centroamérica (incluyó totalmente a Guatemala, Belice y El Salvador, y parcialmente a Honduras, Nicaragua y Costa Rica). Este territorio está situado casi en su totalidad al sur del Trópico de Cáncer, y tiene como límites septentrionales las tierras áridas pobladas por recolectores-cazadores, en las cuales no fue posible el cultivo del maíz de temporal. Al sur colinda con otros pueblos agricultores, pero pertenecientes a la tradición chibcha.

El territorio mesoamericano es muy accidentado. Está recorrido por dos enormes cadenas montañosas que van a encontrarse abruptamente en un vértice meridional. Son éstas la Sierra Madre Oriental y la Sierra Madre Occidental, unidas en la Sierra Madre del Sur. Hacia el norte, las montañas orientales detienen las lluvias provenientes del Golfo de México y producen un paisaje seco en las extensas planicies. En la parte central del territorio, eslabonados a lo largo del Eje

Volcánico, se suceden en las alturas ricos valles de clima templado. Hacia el oriente, entre la Sierra Madre Oriental y el Golfo de México, descienden ríos caudalosos y se alternan fértiles planicies costeras con terrenos pantanosos. En el lado opuesto, la fértil franja costera entre la Sierra Madre Occidental y el Océano Pacífico es más estrecha y accidentada. El sur del país, montañoso también, ofrece una impresionante gama climática de valles templados, costas tropicales y extensiones desérticas. Hacia el sureste se extiende como una gran plancha, casi exenta de montañas y ríos, la Península de Yucatán; se forman al centro las exuberantes selvas tropicales; asciende el territorio en el sur para formar altas sierras, y el nivel desciende nuevamente para formar la costa del Pacífico. En resumen, Mesoamérica tuvo una enorme variedad climática, y esta característica contribuyó a la formación de su unidad histórica.

La accidentada orografía y la variedad climática propiciaron desde tiempos muy remotos la especialización productiva en microambientes y, a partir de ella, se impulsó un constante intercambio de productos. El intercambio fue, si no el único, uno de los principales motores de la interrelación de los agricultores. El contacto permanente produjo el flujo de técnicas e ideas, integró una temprana historia común y dio lugar a una recia unidad cultural, matizada por las diferencias locales. Ésta sería, precisamente, la gran peculiaridad de la tradición mesoamericana: la unidad en sus bases culturales y la diversidad de sus expresiones en el tiempo y en el espacio. Entre las manifestaciones más notables de esta unidad de fuertes contrastes se encontraron la cosmovisión y la religión.

La existencia autónoma de los indígenas mesoamericanos se prolongó por cuatro milenios. En el siglo XVI dC Mesoamérica fue invadida por los españoles, quienes impusieron en el territorio conquistado una vida colonial de tres siglos, durante los cuales se produjo un fuerte mestizaje y se fraguó una cultura en la que participaron como componentes prin-

cipales la tradición española y las indígenas. En 1821 México logró, por medio de las armas, liberarse de la dominación española. Sin embargo, desde entonces, una parte considerable de la población –la indígena, la que se ha mantenido más distante de la cultura europea– sigue padeciendo condiciones económicas muy desfavorables y una marginación cultural que reproduce los viejos esquemas coloniales.

Las divisiones espacio-temporales de Mesoamérica

Los 4 000 años de historia mesoamericana han sido divididos para su estudio en tres grandes periodos: el Preclásico, de 2500 aC a 200 dC, caracterizado por la larga transición entre los primeros asentamientos agrícolas y los poderosos centros regionales; el Clásico, de 200 a 900, con el surgimiento de las ciudades, notable por el esplendor cultural, y el Posclásico, de 900 a 1521, periodo de inestabilidad política en que se formaron los estados conquistadores y que terminó abruptamente con la invasión europea.

Territorialmente Mesoamérica puede dividirse en seis áreas culturales: el Occidente, el Norte, el Centro, el Golfo, Oaxaca y el Sureste. Estas áreas fueron escenarios históricos de muchos pueblos, entre los que pueden señalarse, en distintas épocas, en el Occidente los tarascos; en el Norte los hombres de la Cultura Chalchihuites y los grupos llamados chichimecas que migraron al sur durante el Posclásico; en el Centro los teotihuacanos, los toltecas y los mexicas;[1] en el Golfo los olmecas, los huastecos y los totonacos; en Oaxaca los zapotecos y los mixtecos, y en el Sureste los mayas.

[1] El nombre de *aztecas*, comúnmente dado a los *mexicas*, no es del todo correcto. En este trabajo usaremos el segundo.

La religión como hecho histórico

Los tiempos de los componentes de la religión

Como toda realidad social, la religión es histórica. Esto significa que todos sus componentes están estrechamente vinculados al nicho social en que surgen y, al pertenecer a dicho complejo, están afectados por las transformaciones históricas. Sin embargo, no todos los componentes de la religión se transforman con iguales ritmos.

Existen algunos elementos que, como centro mismo de una religión, parecen inalterables al paso de los milenios. Si bien no puede sostenerse que sean inmunes al tiempo, puede afirmarse que su cambio es tan lento que en muchos casos es casi imperceptible. Como ejemplo pueden citarse algunos dogmas que proceden de creencias religiosas muy antiguas, anteriores, incluso, a la fundación de las religiones a las que pertenecen en la actualidad.

Otros elementos de la religión, por el contrario, se transforman notoriamente a consecuencia de los grandes cambios sociales, políticos y culturales que ocurren en una sociedad. Siguen la suerte de muchas instituciones y paradigmas que deben ajustarse a las modificaciones radicales de las formas emergentes de vida. Y en orden decreciente, las religiones tienen componentes que son sumamente lábiles a las variaciones mínimas, como las modas que afectan temporalmente a las sociedades; estos componentes religiosos cambian rápidamente con las modas para adoptar características efímeras.

¿Qué consecuencias tiene esta diferencia de ritmos de transformación? Debemos considerar que las religiones no son simples agregados de creencias y prácticas, sino sistemas muy complejos, en los cuales cada cambio de uno de sus elementos exige una recomposición de las relaciones del conjunto. Las religiones tienen un juego constante de perturbaciones por el desajuste de sus partes y de nuevos ajustes que tienden a la recomposición. Son, por tanto, «organismos» que se caracterizan por su permanente movimiento de descomposición / composición, de incongruencia / congruencia, de desorden / orden y de ruptura / continuidad. Como en muchas otras instituciones, sus elementos jamás pueden llegar a un total equilibrio; y las religiones, como sistemas, sólo se destruyen por el surgimiento de acontecimientos históricos de enorme magnitud.

Si buscamos los mecanismos de recomposición de las religiones los encontraremos precisamente en sus elementos más reacios al cambio. Integran un conjunto estructurado al que podemos dar el nombre de «núcleo duro». Esa parte medular de la religión cohesiona todos los elementos, hasta los más dúctiles y mutables, los organiza y les da sentido; pero, además, selecciona, asimila, ordena y da coherencia y sentido a los nuevos elementos que se van incorporando a la religión, de tal manera que se constituye como un centro rector de todo el sistema.

Lo anterior permite apreciar la importancia del enfoque histórico en el estudio de las religiones. Una visión estática de instituciones perfectamente estructuradas, congruentes en todas sus partes, no es suficiente. Las religiones deben entenderse como entes históricos, dinámicos, en el juego de ajustes y desajustes. Es lo que se pretende en este trabajo, aunque su brevedad tenga que ofrecer al lector una imagen demasiado sintética.

Los tiempos de la tradición religiosa mesoamericana

La unidad religiosa de Mesoamérica

Pese a las grandes diferencias regionales, Mesoamérica vivió una historia común de comercio, guerras, alianzas, asimilación de unas entidades políticas a otras, transmisión de ideas, creencias y prácticas, comunicación de adelantos técnicos, etcétera. Esto hizo que la parte medular de la cultura fuese común, trascendiendo la variedad lingüística y ecológica, e imponiéndose sobre las diferencias de complejidad social y política de las entidades en contacto.

En Mesoamérica se hablaba de un orden general, prevalente no sólo en las relaciones pacíficas, sino fundamental para las relaciones de enfrentamiento en los conflictos bélicos. Este orden se remitía a modelos cósmicos que regían la vida de todos los hombres, más allá de sus diferencias, en el marco político de todo el mundo entonces conocido. No debe extrañar, por tanto, que la religión fuese una especie de código común, valedero como enlace entre los pueblos componentes de aquella enorme tradición mesoamericana.

Si comparamos las bases del calendario, el orden y las pautas de las fiestas rituales, los mitos centrales, las concepciones de la estructura y el movimiento del cosmos, las organizaciones sacerdotales, los procedimientos mágicos y adivinatorios, las vías del éxtasis, la moral religiosa, las terapéuticas que se enlazaban a lo sobrenatural, etcétera, encontraremos tal similitud que, sin que pensemos en una institución religiosa supraestatal –que no existió jamás en Mesoamérica–, tendremos que aceptar una unidad que nos permite hablar de una sola religión

mesoamericana, afectada por muy diferentes manifestaciones a través del tiempo y del espacio. Esto significa admitir que en las creencias y prácticas de todos los pueblos de Mesoamérica existió el mismo «núcleo duro» en materia religiosa. Al mismo tiempo, tendremos que reconocer sus grandes diferencias, viendo en cada una de las culturas mesomericanas particulares una recia peculiaridad de concebir el mundo y de obrar en él.

Las etapas de la religión

Para su estudio dividiremos la historia de la religión mesoamericana en dos etapas: una formativa, correspondiente al Preclásico Temprano (2500 aC a 1200 aC), que es el tiempo en que se integra el «núcleo duro», y una etapa de desarrollo, del Preclásico Medio (1200 aC) a la época de la Conquista (1521). A su vez, esta segunda etapa puede dividirse en tres épocas: la de la consolidación simbólica, correspondiente al Preclásico Medio (1200 aC a 400 aC); la de la sistematización de los conocimientos intelectuales, durante el Preclásico Tardío (400 aC a 200 dC), y la del esplendor, durante el Clásico (200 a 900) y el Posclásico (900 a 1521).

Las religiones coloniales indígenas

En 1519 Mesoamérica fue invadida por un pueblo europeo que arrasó la antigua civilización, sometiendo a los indígenas a una situación colonial. Los españoles desembarcaron en las costas del Golfo de México y, tras una avanzada que aprovechó las discordias políticas que en ese tiempo existían entre muchos de los pueblos indígenas, conquistaron la ciudad de Mexico-Tenochtitlan –la capital de los mexicas– para iniciar desde allí el progresivo dominio sobre todo el territorio mesoamericano. El tremendo impacto de la conquista española cambió radicalmente las bases sociales, económicas y culturales de lo que había sido Mesoamérica.

La religión mesoamericana dejó de existir en el siglo XVI al extinguirse la autonomía indígena que la hacía posible. Los

				2500 aC
COSMOVISIÓN MESOAMERICANA	ETAPA FORMATIVA (SOCIEDADES ALDEANAS IGUALITARIAS)	FORMACIÓN DEL NÚCLEO DURO DE LA COSMOVISIÓN	PRECLÁSICO TEMPRANO	
				1200 aC
	ETAPA DE DESARROLLO (SOCIEDADES JERÁRQUICAS)	ÉPOCA DE LA CONSOLIDACIÓN SIMBÓLICA	PRECLÁSICO MEDIO	
				400 aC
		ÉPOCA DE LA SISTEMATIZACIÓN DE LOS CONOCIMIENTOS INTELECTUALES	PRECLÁSICO TARDÍO	
				200 dC
		ÉPOCA DE ESPLENDOR	CLÁSICO	
				700 dC
		ÉPOCA MILITARISTA	POSCLÁSICO	
				1521 dC
COSMOVISIONES INDÍGENAS COLONIALES	ETAPA DE DISGREGACIÓN (SOCIEDADES DOMINADAS)	FORMACIÓN DE NUEVAS CONCEPCIONES Y CULTOS	COLONIA	
				1821 dC
			MÉXICO INDEPENDIENTE	
				presente

TRADICIÓN RELIGIOSA MESOAMERICANA

conquistadores españoles justificaron su dominio con la imposición de la religión cristiana sobre los vencidos. Esto implicó una evangelización forzada que produjo la destrucción de las instituciones religiosas mesoamericanas y la persecución de sus fieles. Sin embargo, la evangelización no fue total. Algunos de sus elementos constitutivos de la antigua religión, principalmente de los que conformaban el «núcleo duro», resistieron el embate de la dominación. Con ellos, los indígenas asimilaron el cristianismo a partir de sus propias estructuras culturales, por lo cual las creencias nacidas durante la Colonia derivan de dos vertientes principales –la mesoamericana y la cristiana– en una difícil conjugación, adaptada a una historia totalmente nueva: la de una dominación colonial. No puede hablarse de una sola religión indígena colonial, pues las nuevas condiciones sociales y políticas dividieron a los pueblos indígenas y los sometieron en muy distintos grados a la influencia europea. Pese a lo anterior, las distintas formas de pensamiento y culto indígenas mantienen muchas características comunes.

La dependencia colonial de España se prolongó durante 300 años, tras los cuales el país se escindió de la metrópoli. Sin embargo, los indígenas viven hasta nuestros días una situación cultural marginada y dependiente, en la cual las vías religiosas construidas a partir del siglo XVI siguen manteniendo la cohesión de las comunidades y constituyen, hasta cierto punto, elementos de resistencia.

La tradición religiosa mesoamericana

Lo anterior permite que llamemos *tradición religiosa mesoamericana* al conjunto de creencias y prácticas que han formado parte de las culturas indígenas desde 2500 aC hasta nuestros días; pero debemos distinguir, en este inmenso tiempo, una división básica: la primera parte corresponde a la religión mesoamericana, desde su nacimiento hasta el tiempo de la Conquista; la segunda, a las religiones indígenas coloniales, de 1521 a nuestros días.

Las fuentes históricas

La heterogeneidad de las fuentes históricas

Como puede suponerse, los estudios históricos de todas las tradiciones religiosas presentan el problema de la heterogeneidad de las fuentes, ya que se trata de realidades de muy larga temporalidad. Para el estudio de la tradición religiosa mesoamericana, que cuenta con 4 500 años de existencia, tenemos que recurrir a diversas disciplinas científicas, entre ellas la antropología física, la arqueología, la iconografía, la codicología,[1] la epigrafía, la historiografía y la etnografía. En efecto, las fuentes históricas que se refieren a Mesoamérica y a su tradición cultural son los restos humanos y los arqueológicos, los pictogramas, las obras artísticas, los documentos en sentido estricto y los testimonios orales, lo que hace el panorama muy complejo no sólo porque hay que conjugar las aportaciones de todas las disciplinas, sino porque son muy distintas la calidad y la cantidad de información referente a cada periodo histórico y a cada región.

Las aportaciones de la antropología física y la arqueología

Los estudios de los restos humanos están muy ligados a los de los vestigios arqueológicos, pues forman un contexto cuya

[1] Utilizo este neologismo para referirme a la disciplina que estudia los registros visuales de carácter no textual, contenidos principalmente –aunque no exclusivamente– en los códices pictográficos.

información debe ser evaluada como un conjunto. Sin embargo, los restos humanos ofrecen una importante información específica en materia religiosa, pues dan a conocer aspectos interesantes sobre las prácticas funerarias, el sacrificio humano, el canibalismo ritual, la deformación craneana y la mutilación dentaria. La antropología física tiene en la actualidad un notable desarrollo técnico, lo que hace esperar que dentro de pocos años aumente el valor de los restos humanos como fuentes históricas. Para señalar un ejemplo, hay fundadas esperanzas de que la investigación de la composición biológica molecular pueda indicar si los restos humanos de un complejo habitacional extenso pertenecieron a una comunidad de parientes. Esto permitiría establecer en qué medida las ligas biológicas sirvieron de base a los diversos vínculos sociales, entre ellos los religiosos.

Las fuentes arqueológicas son los vestigios materiales del pasado, esto es, son objetos que aparecen en contextos diferentes a los que tuvieron en un periodo histórico remoto. De todas las disciplinas científicas que aportan la información necesaria para el estudio de la tradición religiosa mesoamericana, es la arqueología la que cubre el mayor espectro temporal y espacial. El estudio de templos, ofrendas y objetos rituales es de enorme valor. Como ejemplo de la información que pueden proporcionar las fuentes arqueológicas puede citarse el estudio de la relación que guardan los edificios y los monumentos con los puntos del horizonte donde se producen las salidas y los ocultamientos astrales. El estudio de la orientación arquitectónica es una de las disciplinas que más se ha desarrollado en los últimos tiempos.

Las aportaciones de la iconografía y la codicología

Entre los vestigios arqueológicos hay algunos que, por ser productos de formas específicas de la expresión social, exigen tratamientos encaminados a la intelección de los significados de su contenido. Entre estos vestigios se encuentran

las obras de arte y las inscripciones que registran el pensamiento en formas figuradas (no de escritura). Todos requieren el descubrimiento de los códigos que les dieron origen y la utilización de esos mismos códigos para penetrar en su contenido.

Como podrá comprenderse, las fuentes históricas más importantes en este campo son, por una parte, las imágenes de los dioses, la representación visual de la geometría cósmica y las escenas de carácter mitológico. Por otra parte destacan las inscripciones pictográficas de carácter histórico, mitológico, ritual, adivinatorio y calendárico de los libros conocidos como códices pictográficos, exceptuándose de estos libros las partes en que aparece escritura en sentido propio, que requiere de otro tipo de tratamiento.

Las aportaciones de la epigrafía y la historiografía

Entre los productos de formas específicas de la expresión social hay, a su vez, algunos que requieren un tratamiento distinto a los mencionados en el apartado anterior. Son éstos los que en propiedad pueden llamarse *documentos,* textos o escritura. En sentido estricto puede considerarse *escritura* el registro gráfico de la palabra (no de la idea), sin que la definición se limite en modo alguno a los sistemas fonéticos. Las disciplinas encaminadas a la intelección de los significados de los textos van desde las que estudian los códigos específicos de la escritura, hasta las que analizan las formas culturales del registro y las que evalúan el significado profundo y los grados de precisión o verosimilitud del mensaje transmitido.

Las fuentes documentales referentes a la religión mesoamericana se dividen en dos grupos: las de escritura indígena y las de escritura latina. Las fuentes en escritura indígena comprenden los textos glíficos que aparecen:

a) dibujados en libros (códices en forma de biombos, elaborados sobre tiras de papel o de piel);

b) grabados en piedra y madera, y
c) pintados en murales o en cerámica.

La escritura mesoamericana se limita a los zoques, los zapotecos y los mayas, y se señala su origen en el Preclásico Tardío. Sin embargo, la mayoría de los textos pertenece a los mayas del Clásico. La epigrafía ha hecho notables avances en los últimos lustros, en los cuales el descifre de la escritura maya ha ampliado en forma notable la comprensión de la historia y la cultura de Mesoamérica. Los documentos más importantes tocan temas calendáricos –sobre todo acerca del calendario adivinatorio y del movimiento de los astros– o temas que vinculan las dinastías reales con los dioses y el tiempo sagrado. Los grabados en piedra aparecen en monumentos, principalmente en estelas que los gobernantes erigían periódicamente para inscribir los acontecimientos notables de sus vidas. Los principales grabados en madera se encuentran en dinteles de chicozapote –la resistente madera del árbol que produce el chicle–, en los cuales también quedaron consignados los hechos memorables de los gobernantes y sus familias. La cerámica con inscripciones comprende en buena parte vasos bellamente pintados que acompañaban a los difuntos en sus tumbas.

Los españoles conquistadores introdujeron la escritura latina, que en poco tiempo empezó a ser adaptada a las lenguas indígenas, sobre todo al náhuatl[2] y al maya. Muchos escritos en letra latina, desde los primeros años de la Colonia, se refirieron a asuntos de la religión indígena. Tanto los españoles como los indígenas describieron puntualmente por escrito creencias y rituales, y registraron los cantos y poemas religiosos, los conjuros mágicos y las prácticas terapéuticas, que mucho tenían que ver con la sobrenaturaleza. Los textos

[2] Lengua indígena muy difundida en las áreas Centro, Occidente y Golfo de Mesoamérica. Es la lengua que hablaron, entre otros pueblos, los toltecas y los mexicas.

están escritos en español, en lenguas indígenas y –en mucha menor medida– en latín.

El estudio de la religión mesoamericana fue una de las primeras preocupaciones de los conquistadores españoles desde los principios del siglo XVI, pues la conquista y la colonización tuvieron como el más ostensible de sus postulados la implantación del cristianismo en todos los territorios donde España podía hacer valer su fuerza militar y política. El conocimiento de la religión indígena fue considerado como una de las estrategias para su erradicación. Por otra parte, los indígenas aprovecharon la escritura europea como medio para conservar la memoria –o, en forma oculta, la práctica– de sus antiguas tradiciones.

Las aportaciones de la etnografía

A las fuentes anteriores deben agregarse los testimonios recogidos hoy día en las comunidades indígenas, tanto por los antropólogos como por los miembros de dichas comunidades. Por esta vía han quedado documentadas las actuales costumbres y pensamientos de los descendientes más directos de los antiguos mesoamericanos. Estas fuentes son particularmente importantes hoy, cuando los indígenas mexicanos reivindican sus derechos a una vida de autonomía cultural y a la ampliación de sus decisiones y participaciones políticas comunales y nacionales, fundadas en sus tradiciones milenarias.

La integración de las fuentes

Como es natural, la parte más importante y clara de la información se refiere al Posclásico Tardío. Gracias a la continuidad religiosa –que se debe a la persistencia del «núcleo duro»– es posible proyectar a tiempos remotos los conocimientos referentes a dicha época. Las proyecciones son también muy útiles para comparar el Posclásico Tardío con la actualidad, sobre

todo si se buscan los paradigmas que rigieron el pensamiento en la época prehispánica. Las proyecciones, sin embargo, no crean un conocimiento sólido. Deben ser tomadas como meros vehículos auxiliares que nos aproximan al sentido del pensamiento, nos permiten integrar congruentemente los datos sueltos en el orden de un sistema o nos proporcionan material para construir hipótesis.

Por la vía de las proyecciones pretendo elaborar un cuadro coherente de la historia milenaria. En esta tarea, quienes nos dedicamos al estudio de las culturas mesoamericanas tenemos una considerable ventaja sobre nuestros colegas que trabajan las tradiciones asiáticas, europeas o africanas: el continente americano no padeció invasiones extracontinentales antes del siglo XVI. Esto permite suponer en las culturas americanas –entre ellas las mesoamericanas– una enorme continuidad de tradiciones.

La etapa formativa

La historia de los primeros aldeanos

Con la vida sedentaria, los cultivadores de maíz pudieron desarrollar múltiples técnicas, principalmente de carácter agrícola, que incrementaron el número de miembros de las diversas unidades sociales y su concentración en caseríos y aldeas. Las casas que componían estas agrupaciones estaban construidas con materiales perecederos, frecuentemente de paredes de cañas cubiertas con lodo, suficientes para guarecer a sus habitantes en climas que por lo regular eran benignos. Durante el Preclásico Temprano las construcciones de cada aldea no se diferenciaban entre sí, ya que se trataba de conglomerados en los que no existía una jerarquía social. Las actividades de las comunidades estaban dirigidas principalmente al cultivo de temporal, pues los hombres aprovechaban las lluvias estacionales, las inundaciones de los ríos o la humidificación del suelo por el ascenso del nivel freático. La recolección, la caza y la pesca siguieron siendo importantes.

Los hombres del Preclásico Temprano dieron el gran paso hacia la cerámica. Los pueblos nómadas, aunque vivan en contigüidad con sociedades ceramistas, prescinden de artefactos de barro, que para ellos son voluminosos, pesados y frágiles, prefiriendo el uso de calabazos, canastas y otros recipientes más fáciles de transportar. Los sedentarios, en cambio, disponen, con la alfarería, de utensilios mucho más adecuados para el transporte y el almacenamiento de agua, para la conservación de los granos y la cocción e ingestión de los

alimentos. En lo que toca al estudio actual de las sociedades del pasado, la cerámica ofrece una gran ventaja al investigador, dada su resistencia al paso del tiempo. Con sus múltiples formas y decoraciones es una fuente de primera importancia que nos informa de la antigüedad, interrelaciones, desplazamientos y nivel de desarrollo de los distintos grupos humanos, y, ya en materia religiosa, nos proporciona datos sobre creencias y cultos.

A pesar de que cada congregación humana tenía capacidad para producir los bienes necesarios para cubrir sus exiguas necesidades, la variedad climática propició desde épocas muy tempranas el intercambio de productos, y con él el de ideas y tecnología. Todo esto constituyó el fermento de una historia común eslabonada en buena parte por la similitud de creencias y tradiciones.

La formación de la religión mesoamericana

Cuando los cultivadores de maíz abandonaron sus antiguas prácticas de traslados estacionales, su concepción del cosmos empezó a cambiar radicalmente. Sus antepasados nómadas, al desplazarse en busca de sus bienes de subsistencia, habían seguido los caminos precisos que año con año les permitían obtener en los distintos parajes los frutos, las bayas, los tubérculos, los mamíferos, las aves, los peces, los crustáceos, los moluscos o los insectos que les servían de alimento. Las técnicas de los nómadas –principalmente las de caza, recolección y pesca– se unían al conocimiento del territorio y al de la oportunidad de la apropiación, pues cada recurso buscado tenía un lugar y una época precisa de aparición. Su saber de tiempo y espacio se guiaba no sólo por el clima, anuncio del paso de las estaciones, sino por la medición más exacta de los astros. Los nómadas sabían que cuando un conjunto estelar ocupaba el firmamento, era el tiempo de llegar a un lugar preciso en su ruta anual, reconocían que era el momento propicio para encontrar su subsistencia en una estancia determinada. El

firmamento se convertía, así, en la guía de su vida. Interpretando los procesos naturales como la afloración de fuerzas invisibles que se manifiestan poderosamente sobre la tierra, los nómadas creían que cada espacio estaba gobernado por seres divinos que en tiempos anuales exactos se mostraban generosos con los seres humanos, brindándoles sus dones.

El pensamiento de los agricultores sedentarios fue distinto. También tenían que distribuir sus labores con la precisión del curso de los astros en el cielo. Sin embargo, su posición fija en sus poblaciones permanentes les facilitaba la exactitud de sus cálculos, pues los accidentes orográficos del horizonte permitían que contaran el tiempo por medio del desplazamiento de las salidas y los ocultamientos de los astros, de norte a sur y de sur a norte, a lo largo del año. A diferencia de los nómadas, que daban un gran valor a la confluencia de determinado tiempo con determinado espacio, los agricultores privilegiaban el tiempo sobre el espacio, imaginando un desfile de seres sobrenaturales que llegaban cíclicamente a su hogar, a su campo de cultivo. Para el nómada, las fuerzas generadoras de los recursos despertaban en sus moradas con el ritmo de los cambios celestes; para el agricultor, los astros –y entre ellos el Sol como el principal– marcaban el orden de sucesión de cada uno de los seres sobrenaturales que llegaban desde el otro mundo para extenderse sobre la superficie de la tierra.

Las concepciones prevalentes en la tradición religiosa mesoamericana, hasta nuestros días, son las de las sociedades agrícolas. Sin embargo, sería exagerado decir que los agricultores nada heredaron de las tradiciones de los nómadas recolectores-cazadores. Muchas particularidades de la base cíclica de la cosmovisión mesoamericana, de su particular pensamiento dualista y de las vías del éxtasis derivan de un pasado muy remoto, anterior a la agricultura.

En efecto, en la tradición religiosa mesoamericana hay una preocupación constante por la intercomunicación del mundo del hombre con las moradas de los dioses, o entre el ser

humano y los entes sobrenaturales que conviven cotidianamente con él, imperceptibles. La intercomunicación es un problema tanto de ampliación de los poderes perceptivos como de valor. En la religión mesoamericana se creía en posibilidades de tránsito entre el aquí/ahora y el allá/siempre, frecuentes, aunque se tratara de procesos muy peligrosos, pues el hombre se enfrentaba al terrible poder de los seres divinos. Entre las técnicas del éxtasis destacó la ingestión de los psicotrópicos. Mesoamérica es una superárea cultural que se distingue por la gran cantidad de vegetales y animales en que el hombre ha descubierto propiedades que alteran la conciencia. Entre éstos se distinguen varias especies de *Datura* **y** *Lophophora***, los famosos hongos del género** *Psilocybe***, y aun el tabaco, que se ingería mezclado con cal para aumentar sus efectos. La vía del éxtasis por la ingestión de psicotrópicos fue conocida por los nómadas. Baste decir que entre restos arqueológicos encontrados en territorios desérticos del norte de México y sur de Texas –a los que se ha calculado una antigüedad de 10 000 años– han aparecido semillas de** *Sophora secundiflora,* **conocido psicotrópico. Por otra parte, la etnografía registra que las culturas nómadas tenían como preocupación constante la comunicación individual de los humanos con los dioses particulares, a quienes trataban de inclinar a su favor para convertirlos en protectores y en inspiradores de su conducta.**

Como anteriormente se ha afirmado, la cerámica permite a los investigadores contemporáneos informarse de algunas peculiaridades de las antiguas creencias religiosas. Las figurillas femeninas del Preclásico pueden indicar la importancia de los arquetipos del cultivo agrícola en la elaboración de las ideas religiosas. Las representaciones de las mujeres son muy tempranas en Mesoamérica, y muy generalizadas en sus diferentes áreas. La arqueóloga Christine Niederberger fecha en el 2300 aC una figurilla femenina encontrada al sur de la Cuenca de México, la región más importante del área Centro. En épocas muy posteriores, pero aún en el Preclásico Tem-

prano –a partir de 1600 aC– aparecen en la Cuenca, y en particular en El Arbolillo, en Zacatenco y en Tlatilco, figurillas femeninas muy interesantes. Algunas de ellas tienen las caderas anchas y las extremidades poco definidas, lo que marca la importancia que daban los agricultores a los vínculos entre la fecundidad de la mujer y la fertilidad agrícola. Es bien sabido que, hasta hace relativamente poco tiempo, la mortalidad materna e infantil era muy alta en todo el mundo, y que una de sus causas era la estrechez pélvica de la madre. Esto ha hecho pensar que la amplitud de caderas hiciese del ideal femenino el de la gran reproductora, y que esta figura se asociara a la potencialidad de los campos de cultivo. La idea se robustece con la presencia de figurillas que representan mujeres preñadas o madres que cargan niños. El arqueólogo Pedro Armillas vio en las representaciones de maternidad no sólo la expresión de un culto a la fertilidad agrícola, sino el germen de las creencias que posteriormente darían por resultado el culto a la Tierra como diosa madre.

Sin embargo, no hay en las primeras representaciones de cerámica un simbolismo religioso formalizado que permita identificar deidades firmemente particularizadas. Las figurillas femeninas, pese a la complejidad de peinados y de tatuajes que algunas presentan, parecen seguir los modelos de las mujeres aldeanas.

La reconstrucción hipotética de creencias y prácticas religiosas también puede derivar de los restos funerarios. En casi toda Mesoamérica –hay excepciones en el Preclásico de Occidente– los cadáveres eran enterrados desde épocas muy tempranas en el ámbito doméstico, frecuentemente bajo el piso de las habitaciones y, a partir de 1300 aC, en las excavaciones anexas a las casas. Estas excavaciones tenían forma de conos truncados, con la parte más estrecha a nivel del suelo. Normalmente servían como graneros; pero, al dejar de ser útiles debido a la filtración de humedad u otra causa, se destinaban a guardar los restos humanos. Podemos imaginar la razón de la práctica de enterrar los cadáveres en el ámbito

doméstico si aplicamos retrospectivamente las creencias de los mesoamericanos de tiempos mucho más recientes. Hay registros documentales, referentes tanto a las creencias de vísperas de la conquista española como de los primeros tiempos de la Colonia, de que los indígenas tenían la idea de una entidad anímica colectiva, de la que dependía en buena medida la suerte de la familia, sus animales domésticos y su campo de cultivo. En el Posclásico se creía que el ser humano tenía varias almas, y que una de ellas, vinculada a la prosperidad y a la moralidad familiares, quedaba unida al cadáver. Es comprensible que, con estas concepciones, los hombres del Posclásico trataran de conservar cerca de ellos los restos mortuorios de sus familiares, colocándolos en el área doméstica, y es verosímil que tal haya sido el propósito de sus antepasados del Preclásico que practicaron iguales costumbres. Hoy en día los pueblos indígenas se resisten a las movilizaciones impulsadas por el gobierno porque no quieren ser separados de los restos de sus antepasados.

También es lógico pensar que los hombres del Preclásico Temprano hayan creído en una especie de alma colectiva, porque debió de existir una liga de carácter ideológico que permitiera la cohesión de los asentamientos dispersos, pero unidos por el parentesco. En efecto, desde el Preclásico Temprano y hasta el presente, las aldeas han podido integrarse tanto por componentes concentrados como por componentes dispersos. Es frecuente encontrar en nuestros días poblaciones pequeñas que tienen algunos de sus "barrios" en sitios remotos y que, pese a la distancia, mantienen relaciones estrechas con el centro de la población, unión respaldada por alguna creencia religiosa de pertenencia al grupo. En efecto, en nuestros días y en muchos lugares, la unidad grupal se refuerza con la creencia en el patrono, ser en el cual se confunden el dios protector y el antepasado común. El patrono comparte su alma con cada uno de los individuos del grupo protegido. Ocupa una montaña próxima al asentamiento, desde donde envía las lluvias, la riqueza y la salud, y desde

donde vigila la conducta de sus hijos. Es verosímil que esta creencia tenga su origen en los más remotos tiempos del Preclásico.

Las figurillas de cerámica también permiten reconstruir parcialmente algunas prácticas rituales. Hay silbatos de barro y figurillas de mujeres embarazadas, con una pequeña piedra en el vientre que pudo servir como móvil de sonaja o de silbato. Estos objetos de barro parecen indicar la existencia de ritos festivos de carácter comunal, tal vez danzas y cantos de petición de cosechas; o de ritos familiares dirigidos a implorar la reproducción, la seguridad y la salud. Otros restos de cerámica hacen pensar en aldeanos que celebraban fiestas religiosas en las cuales participaban hombres con máscaras zoomorfas o de ancianos, danzantes con altos tocados y bandas cruzadas sobre el pecho, y mujeres con las piernas cubiertas de sartales de capullos de mariposa, a manera de sonajas.

La etapa de desarrollo:
la época de consolidación simbólica

El surgimiento de las sociedades jerárquicas

El Preclásico Medio (1200 aC a 400 aC) se caracteriza por un notable incremento demográfico, paralelo al desarrollo de las técnicas de cultivo y de control de aguas. Entre estas técnicas destacan el terraceado, la canalización y la construcción de represas. Hubo más variedad de plantas domésticas y aumentaron no sólo los cultivos, sino la seguridad de las cosechas, menos expuestas a las irregularidades de la lluvia y a las heladas. Las aldeas aumentaron en número y en tamaño, con la aparición de una arquitectura monumental: se erigieron cuerpos troncocónicos o piramidales que eran réplica de los cerros; en sus cúspides se colocaron pequeñas construcciones destinadas a los dioses. Hay una característica más: las aldeas, que hasta entonces habían sido relativamente iguales, en el Preclásico Medio se ordenaron jerárquicamente con la distinción de las aldeas importantes y centrales, y sus subordinadas, las aldeas pequeñas y periféricas.

La inicial complejidad de la sociedad estuvo acompañada por la especialización del trabajo, perceptible no sólo por los restos que indican la existencia de talleres, sino por el nivel de perfección de algunos objetos, cuya elaboración requirió de mucho tiempo y de grandes conocimientos y habilidades artesanales. El aumento de la calidad de manufactura y técnicas es perceptible en la cerámica, con la proliferación de piezas de muy variadas formas y de gran belleza. Es muy notable el trabajo de las piedras finas, sobre todo de las piedras duras

de diferentes tonalidades de verde que se conocen con el nombre genérico de jade, pese a que químicamente no sea siempre éste el nombre apropiado.

Con el aumento y variedad de la producción agrícola y el incremento de las manufacturas se favoreció el comercio. En la distribución de los objetos de cerámica y piedra puede apreciarse la existencia de importantes rutas comerciales. Es posible que para este tiempo el control del intercambio estuviese en manos de grupos de poder instalados en las aldeas mayores. En efecto, desde el punto de vista político una de las principales características del Preclásico Medio es el surgimiento de la jerarquización social, notable por la complejidad y la riqueza de las tumbas de determinados personajes, en claro contraste con los restos funerarios del común del pueblo. En las tumbas de los privilegiados se encuentran bienes suntuarios de gran valor, muchos de ellos de origen externo y, tal vez por ello, mucho más apreciados por los grupos en el poder.

Los testimonios más antiguos de la escritura y del calendario parten del año 600 aC. Muchos de ellos se encuentran en los monumentos de piedra asociados a edificios que tuvieron, al parecer, funciones de templos o de sedes administrativas.

En el Preclásico Medio aparece una de las grandes culturas mesoamericanas: la olmeca, asentada principalmente en el área del Golfo. La importancia de los olmecas se debe no sólo a la monumentalidad de sus construcciones y a la belleza y riqueza de sus obras de arte, sino a la influencia que tuvieron en casi toda Mesoamérica.

Símbolos religiosos y sistemas de conocimiento

Como en la etapa anterior, la cerámica sigue revelando las creencias y las prácticas religiosas de las sociedades mesoamericanas. Proliferan en esta época las figurillas con caderas anchas descritas en el apartado correspondiente al Preclásico Temprano. Junto a ellas aparecen otras imágenes antropomorfas de carácter fabuloso, como son los seres de dos cabezas

y los de rostros duplicados que, sobre la misma superficie facial muestran tres ojos, dos narices y dos bocas. No es fácil imaginar cuál fue el significado de estas insistentes representaciones de anormalidad. Han surgido múltiples interpretaciones, pero hasta ahora no hay una que sea completamente satisfactoria.

Otras figurillas extrañas, cuya temática se seguirá repitiendo durante siglos, parecen referirse a la dualidad, que es una de las concepciones básicas del pensamiento mesoamericano. Son antropomorfas y presentan un lado del rostro completamente descarnado, mientras que el otro lado conserva las formas y el gesto de la vida. Si reconocemos en los antiguos símbolos los valores que prevalecían en épocas más próximas a nuestros días, la representación de la dualidad vida / muerte en un rostro humano nos conduce a concepciones agrícolas sumamente interesantes. El dualismo, como base general de clasificación de todos los seres, ha existido en todo o en casi todo el mundo, bajo símbolos de valor muy amplio como derecha / izquierda, arriba / abajo, luz / oscuridad, caliente / frío, cielo / tierra, duro / blando, varón / hembra, etcétera. Es casi obvio que los antiguos nómadas hayan poseído una división dual del cosmos, y así lo podemos observar entre sus descendientes. Sin embargo, entre los agricultores mesoamericanos fue sumamente importante la polaridad época de secas / época de lluvias, fundamental para sus actividades de subsistencia, ya que la mayor parte de las cosechas, hasta la época de la Conquista, dependió del temporal, independientemente del desarrollo de los sistemas de irrigación. Entre los símbolos más importantes que se vinculaban a las dos épocas del año se encontraban, precisamente, el de vida y muerte, relacionando la muerte con el periodo de lluvias –comprendido en muchas regiones mesoamericanas de principios de mayo a principios de noviembre– y la vida con el periodo de secas. Era una concepción no sólo cíclica, sino causal, puesto que concebían que la muerte (como las aguas de la lluvia) era el origen de la vida, y que la vida llegaba fatalmente a la muerte.

Para los agricultores esta oposición significaba, además, otro par de opuestos complementarios: el de encierro / liberación. Las aguas de la lluvia, unidas a las fuerzas del crecimiento y a los espíritus de cada una de las especies vegetales, permanecían encerradas bajo la tierra, durante el tiempo de secas. Los hombres de tiempos posteriores concibieron el gran depósito como una enorme olla que se encontraba en el mundo de los muertos, dentro de una montaña, al cuidado del dios de la lluvia. Al iniciarse la temporada de las lluvias, el dios abría las cuevas, que eran las salidas de liberación de todo lo que estaba contenido en el recipiente. Las nubes cargadas de lluvia se extendían por el cielo, los espíritus vegetales se unían a las semillas que los agricultores habían depositado bajo la tierra, las fuerzas del crecimiento las hacían germinar y toda la tierra se cubría con el verdor que había brotado de abajo.

Este esplendor del dominio de los seres subterráneos y de la muerte duraba medio año. Era el tiempo femenino, el del jade. Después venía el dominio celeste, con el calor y la luz radiantes que maduraban los frutos, dando a la mazorca del maíz el hermoso color amarillo, que era el del oro y el del Sol.

Lluvia / Sol, azul-verde / amarillo, femenino / masculino, muerte / vida, eran algunos de los rostros del ciclo que permitía a los agricultores la obtención de sus recursos. Sólo la oposición de los contrarios podía garantizar la existencia del ser humano. Por ello se considera muy plausible que las antiguas imágenes de barro de rostros divididos en mitad encarnada y mitad descarnada hayan significado, como en los tiempos más recientes, el gran ciclo agrícola.

Otras figurillas de barro también son interesantes por el sentido que pudieron haber tenido. Hay representaciones de jugadores de pelota y de contorsionistas, los primeros participantes de un juego que mantuvo a lo largo de los siglos un fuerte simbolismo mítico y religioso, y los segundos asociados, al parecer, a conceptos cosmológicos. En cuanto a tallas en piedra, sobresalen los grabados sobre roca viva en un ce-

rro de Chalcatzingo (en la parte baja y meridional del área Centro) que representan escenas mitológicas y rituales en un marcado estilo olmeca.

Como anteriormente quedó dicho, hacia el 1200 aC se produjo una de las transformaciones más importantes de Mesoamérica: la jerarquización de las sociedades aldeanas. No existe hasta ahora la información arqueológica suficiente para explicar de manera convincente cómo ocurrió este proceso social, cuáles fueron sus causas, ni cómo se produjo la adecuación religiosa necesaria para que los aldeanos de condición inferior admitieran la superioridad de quienes ocuparon las posiciones favorecidas en su sociedad. Es posible que la jerarquía fuese apoyada ideológicamente en la descendencia de un dios patrono. Todos los miembros de la comunidad descenderían de un mismo personaje divino, el patrono-antepasado; pero no todos tendrían las mismas funciones sociales, pues cada uno de los linajes poseía una especialización de funciones. Esto haría que uno de los linajes fuese gobernante, y también que se considerara más próximo al dios patrono, más capaz de representarlo como vocero de su voluntad. Sería la línea de los responsables del cuidado y culto al dios. Se iniciaría así un sistema de linajes que distribuiría nuevas funciones y deberes más específicos, y con ellos nuevas prerrogativas, entre todos los miembros de la comunidad.

La diferencia social se refleja en la calidad de las ofrendas en los enterramientos. Los individuos importantes aparecen rodeados de los bienes más ricos o de los llegados de regiones remotas por intercambio. La práctica no era exclusiva en los entierros de los adultos, que pudieron haber sido personajes meritorios en su comunidad; aparece también en las tumbas de niños, lo que indica claramente un privilegio por linaje.

Anteriormente se dijo que en este periodo había aparecido la cultura olmeca. En el proceso de jerarquización social de los aldeanos intervino como catalizador el pueblo olmeca,

que tuvo su máxima expresión cultural en la región del Golfo de México, en el territorio en que ahora colindan los estados de Tabasco y Veracruz.

Su hábitat fue de selvas altas tropicales, de amplias llanuras costeras, pantanosas, con lluvias torrenciales, territorio surcado por ríos caudalosos. Era un ambiente rico que proveía a los olmecas de pescados, moluscos, tortugas, pecaríes y venados; pero también poblado por serpientes venenosas y jaguares, fieras que ocuparon un lugar prominente en su imaginación.

Estos hombres alcanzaron un desarrollo social temprano y acelerado, sin duda con el auxilio de un clima rico para la producción agrícola, pero que al mismo tiempo les exigía un gran trabajo de drenado, inductor de la organización social necesaria para la realización de obras hidráulicas.

Los olmecas extendieron su influencia sobre buena parte de Mesoamérica, en la que su presencia es notable por la difusión de un estilo artístico y una simbología peculiares. Por las antiguas redes de intercambio, sin duda establecidas desde tiempos mucho más remotos, hicieron circular objetos de lujo de diseños muy estilizados. Aparecieron las figuras de aquellos peligrosos animales que habitaban o sobrevolaban los pantanos: jaguares, serpientes, caimanes y aves de rapiña. La imaginación estética y, sin duda, la riqueza del simbolismo que transformaba la representación visual en mensajes con otros contenidos más profundos, hacían que combinaran los miembros corporales de las fieras, sus pintas o sus huellas de manera fantástica. En esta forma, símbolos que fueron síntesis de las manchas, las cejas, las garras, las alas y las huellas, se convirtieron en los rasgos que dieron un sello peculiar a las representaciones antropomorfas de carácter mitológico o que sirvieron para identificar funciones políticas o divisiones sociales. Los extraños seres antropomorfos muestran con frecuencia bocas de líneas muy esquemáticas que remedan las fauces del jaguar y tienen en el vértice de la cabeza una marcada hendidura en forma de V. La referencia a la tierra es

ahora, a los ojos de los investigadores, cada vez más clara, pues algunas figurillas muestran que de la hendidura en V emergen cuerpos vegetales, lo que parecen ser representaciones de la planta del maíz.

Hubo también entre los olmecas una atención especial en la representación de enanos. El contexto de tales personajes pudiera indicarnos su valor como pequeños dioses auxiliares de la lluvia, guardianes de los montes, de los bosques, de los ríos y los manantiales, atributos que hoy día se dan a seres sobrenaturales semejantes que tanto en la región del Golfo como en otras partes de Mesoamérica son conocidos como *chaneque.*

Los atuendos representados y las posiciones corporales en figurillas y esculturas nos dan a conocer que los olmecas practicaban el juego de pelota de hule, pese a que todavía no contaran con estructuras arquitectónicas destinadas a las canchas. En estas imágenes es posible observar el contenido simbólico del juego, que, como se ha mencionado anteriormente, tuvo en Mesoamérica un profundo sentido religioso. Fuera del área del Golfo, en Dainzú, Oaxaca, se reproducen grabadas en la piedra, en estilo olmeca, las figuras de los jugadores de pelota. Representados en los ágiles movimientos del juego, protegen sus cabezas con fuertes cascos que imitan cabezas de jaguares.

Los atavíos de algunos personajes olmecas son suntuosos y cargados de emblemas, y aparecen en posiciones de rango –la boca de una cueva, la parte central de un altar, posiblemente la apertura de un árbol cósmico– que reflejan el carácter sagrado del gobernante, flanqueado por seres que integran su corte y de los que difícilmente puede discernirse su carácter humano o divino.

La escultura olmeca también parece referirse al franco respaldo de los personajes divinos a determinados seres humanos. Una hermosa lápida encontrada en La Venta muestra una serpiente fantástica que lleva sobre su dorso a un ser antropomorfo. Éste tiene la cabeza protegida por un yelmo

que reproduce la figura de la gran serpiente que lo carga. Su carácter humano puede suponerse porque en su mano derecha porta la bolsa de tabaco o de copal que identifica a los sacerdotes.

Los restos olmecas también revelan la práctica de la deformación craneana, común en Mesoamérica desde tiempos tempranos hasta la época de la Conquista. La deformación se lograba aplicando vendas o aparatos de madera sobre la cabeza de los infantes. Se suponía que después, en la edad adulta, los hombres adquirían por ella destreza en la guerra.

En suma, todo el conjunto de símbolos religiosos olmecas parece referirse a un complejo código que abarca –en unidad indisoluble– la cosmovisión, el poder y la segmentación social. Los símbolos olmecas rebasan las húmedas regiones veracruzanas y tabasqueñas y se extienden por Mesoamérica. Son símbolos de estatus que las nacientes elites mesoamericanas de distantes regiones adquirieron y transmitieron a sus propias comunidades como vehículos ideológicos. Es la imagen de un cosmos que había sido imaginado así durante siglos; pero que ahora era captado dentro de los lineamientos estilísticos de una muy firme corriente de expresión estética.

Como anteriormente se ha visto, las fuentes para el conocimiento de la historia mesoamericana son escasas, y buena parte de la explicación de los grandes procesos de la antigüedad tiene que suponerse de manera hipotética. Aunque la presencia de los olmecas en muy distintas regiones de Mesoamérica es importante, no se tiene todavía una clara idea de cuál fue la naturaleza de esta irradiación cultural. Se ha atribuido a la expansión militar, al establecimiento de rutas de intercambio, a la fundación de colonias o a la prédica misionera. Tampoco es evidente la presencia directa de los olmecas en todo territorio en que aparecen su estilo y sus símbolos, pues algunos especialistas en la historia del Preclásico Medio, entre ellos Kent V. Flannery, suponen que tanto los símbolos como el estilo «olmecas» se convirtieron con el tiempo

en rasgos panmesoamericanos asociados a las elites. Pero ante esta afirmación, muy razonable, es necesario dejar claramente establecido que esto no supone que los olmecas hayan sido los propagadores de la organización jerárquica en el resto de Mesoamérica. Los procesos de jerarquización tuvieron algunas causas comunes; pero fueron relativamente independientes, regionales. Una vez iniciada la división social jerárquica en las diversas comunidades aldeanas, los viajeros olmecas, cuyos intereses primarios pudieron ser los del intercambio, estimularían la formalización de los signos de autoridad, difundiendo las modas prestigiosas y el uso de bienes suntuarios entre las elites gobernantes autóctonas.

En el simbolismo olmeca se sobreponen dos ámbitos: el de la estructura del cosmos (con una acentuada referencia a los poderes de la reproducción vegetal) y el del poder político, que implica la recia implantación de la división social jerárquica. ¿Cómo fue posible la aceptación de un código que ligara los emblemas de autoridad con las bases estructurales y dinámicas de una cosmovisión dada? Lo más lógico es que los aldeanos identificaran sus propias concepciones del mundo con los símbolos impulsados desde sus elites. Marcus Winter considera que el proceso debió darse sobre un sustrato religioso común, preexistente.

Si tomamos en cuenta la razonable propuesta de Winter, tendremos que admitir que desde fechas muy tempranas –muy anteriores al 1200 aC– las relaciones entre los aldeanos cultivadores de maíz, principalmente las establecidas por el intercambio, habían propiciado la construcción de un pensamiento que, más allá de las diferencias regionales, había desarrollado una base cosmológica generalizada.

No sería, en sentido propio, un pensamiento difundido desde núcleos culturales o de poder, sino una magna cocreación de pensamiento por muchos hombres comunicados entre sí, en un vasto territorio, con la lentitud que permiten los siglos de historia compartida. No toda historia cultural debe

explicarse por la existencia de pueblos difusores de la obra de pensadores y profetas. Los más grandes avances culturales de la humanidad pertenecen al orden de la lenta creación por enormes masas de creadores anónimos. En la mayor parte de los casos, los hombres geniales son sólo sistematizadores y expositores de un pensamiento ya latente que los pueblos reconocen al hacérseles consciente en una expresión discursiva o estética. La causa del enaltecimiento de los líderes es con frecuencia el reconocimiento que los pueblos hacen de sí mismos en las personas que les ofrecen sus razones, sus emociones y sus aspiraciones bajo un nuevo ordenamiento sintético y atractivo.

Entre los símbolos cosmológicos olmecas destacan las representaciones de los árboles que soportan el cielo. Esta concepción fue fundamental en el pensamiento mesoamericano. El plano terrestre, la morada del hombre, se dividía en cuadrantes, distinguidos por colores. La cruz cósmica marcaba la posición de los árboles que servían de unión entre la superficie de la tierra, el cielo y el lugar de los muertos: eran cinco árboles, de los cuales cuatro estaban en los extremos del mundo y uno en el centro, pues era el gran eje cósmico. Estos árboles eran los caminos de los dioses, que viajaban desde el cielo y desde el inframundo para gobernar el mundo en sus respectivos turnos de ejercicio de poder.

Los gobernantes pudieron haberse identificado con las vías de la voluntad divina, con los árboles que soportaban el cielo y hundían sus raíces en el lugar de los muertos. En esta forma serían los intermediarios entre sus pueblos y la sobrenaturaleza. Y serían también, a partir de entonces, quienes interpretaran «rectamente» las creencias y las prácticas religiosas de todos sus subordinados.

Con los olmecas apareció en Mesoamérica un ordenamiento particular que comprendía el espacio, la arquitectura, la acción humana y el orden cósmico. Este ordenamiento seguiría vigente hasta la época de la conquista española. La Venta, en el actual territorio tabasqueño, fue el más impor-

tante de los sitios olmecas, y llegó a su esplendor entre el 900 y el 400 aC. En este sitio la concentración de los edificios templarios obedeció a un esquema de simetría axial y a una clara orientación. El plan constructivo disponía los edificios rituales para que la acción humana –el rito– coincidiera en sus tiempos y espacios con el movimiento aparente de los dioses –de los astros– sobre el horizonte. Mucho después del predominio olmeca los mesoamericanos seguían buscando la sincronía entre su culto y el movimiento universal, erigiendo paramentos, colocando estelas o grabando la piedra en alineamientos tales que señalaran puntos de gran importancia celeste en la línea quebrada del horizonte. A lo largo de la existencia de Mesoamérica, el conocimiento del curso de los astros, las matemáticas, la arquitectura y el urbanismo expresaron sus relaciones en las medidas, alineaciones y agrupación de estructuras, en la imaginería asociada a los edificios, en los juegos de las proporciones y aun en las distancias entre unos edificios y otros.

También se remontan al Preclásico Medio las más antiguas evidencias de la escritura y del sistema calendárico. El calendario mesoamericano se caracteriza por la combinación de varios ciclos temporales de diferentes dimensiones. De éstos, los más conocidos y comunes en Mesoamérica fueron el ciclo de 260 días, de carácter adivinatorio, y el ciclo de 365 días, próximo al año trópico, que servía para marcar las actividades agrícolas y las fiestas a los dioses relacionados íntimamente con los cambios estacionales y con los cultivos. El segundo de los ciclos se subdividía en 18 veintenas más 5 días complementarios; el primero era un juego de combinaciones de 13 unidades numéricas y 20 unidades de símbolos que, de manera muy significativa, variaron muy poco de región en región.

Existe en San José Mogote, Oaxaca, procedente del Preclásico Medio, una lápida que tiene grabada una figura humana que parece representar a un cautivo muerto. Asociada a la figura aparece un glifo que puede referirse al nombre del

personaje representado: Uno-Temblor. Éste es, indudablemente, un signo que corresponde al ciclo adivinatorio de 260 días, y es muy sabido que en Mesoamérica uno de los nombres de cada persona correspondía a una fecha de dicho ciclo. Tiempo después, también en Oaxaca, pero en Monte Albán, otros monumentos tendrán grabados signos claros del calendario y de la escritura.

La etapa de desarrollo:
la época de sistematización de los conocimientos intelectuales

Los centros regionales de poder

Hacia el año 400 aC los olmecas empezaron a declinar, y el fin de su prestigio se considera una de las características del Preclásico Tardío, periodo que abarcó hasta el 200 dC. El aspecto político de Mesoamérica se modificó notoriamente en esta época, pues algunas de las aldeas que funcionaban como ejes de poder aumentaron de tamaño para convertirse en grandes centros que controlaban regiones enteras. Al mismo tiempo, el modelo se repetía en aldeas subordinadas de segundo nivel, que controlaban a otras menores, dando a la organización política regional un aspecto de creciente complejidad.

Este proceso hacia la centralización, obviamente, produjo la rivalidad de los centros que aspiraban a situarse en una posición política y comercial ventajosa. La guerra se estableció como medio de solución de los conflictos entre los pueblos, y entre las expresiones del poderío –y tal vez de la legitimidad– surgió la construcción de enormes complejos arquitectónicos.

En esta época el comercio fue una de las principales fuentes de poder y de riqueza de los centros políticos, por lo que muchos servían de puntos de confluencia de importantes caminos por los que circulaban productos procedentes de las diversas regiones de Mesoamérica. Entre las mercancías valiosas estaban la obsidiana –en una época en la cual no había

metalurgia–, el cinabrio –muy usado en las ceremonias funerarias–, la cerámica fina y las piedras semipreciosas.

En el Preclásico Tardío proliferaron las obras de arte, con motivos cada vez más complejos y con una simbología en creciente desarrollo, y empezaron a ser más notables las diferencias de expresión estética de las distintas áreas mesoamericanas.

El desarrollo de los sistemas de conocimiento

Con el fortalecimiento de los centros regionales de poder, la complejidad de la arquitectura religiosa se expresó en conjuntos en los que destacaron las enormes plazas, destinadas a la congregación de numerosos fieles, y los templos monumentales. Éstos son, por lo regular, altas estructuras de cuerpos superpuestos de manera escalonada, formando pirámides o conos truncados, en cuya cúspide se levantaba una pequeña capilla a la que se accedía por rampas o por escalinatas. Con las extensas plazas se formaban conjuntos ceremoniales en que se unían el poder político y el culto religioso.

Con frecuencia los edificios rituales contienen restos humanos. En algunos casos el tratamiento a los cadáveres indica que pertenecieron a personajes destacados, pues se encuentran rodeados de objetos finos y emblemas de poder; en otros restos hay claras huellas de sacrificio humano. Ambos tipos de depósito pueden indicarnos la creencia en que, tras la muerte del individuo, una especie de fuerza o entidad anímica permanecía unida a los despojos mortales. Si los restos eran depositados en el interior de los templos, parece clara la idea de que el edificio quedaba cargado por aquella fuerza unida a los cadáveres. Si se trataba de un personaje importante, que durante su vida hubiese demostrado su proximidad al poder divino o que hubiese pertenecido a un linaje de prestigio, es posible deducir que se buscaba la especificidad de su fuerza anímica. Pero también es posible pensar que había

casos en que se daba al edificio un poder anímico genérico, con hombres comunes, tal vez guerreros capturados en el campo de batalla. Es verosímil, en igual forma, pensar en el templo como un lugar de cohesión que agrupaba en su interior las fuerzas anímicas de los diferentes linajes de las aldeas circundantes, integradas en el complejo político. El templo sería a todo el complejo político una proyección de lo que era cada casa –con los cuerpos de los difuntos familiares bajo el piso– a la familia.

Una de las características de las religiones mesoamericanas de los tiempos cercanos a la conquista española era la creencia en que el individuo tenía varias almas, cada una con diversas funciones y cada una, también, con un diferente destino después de la muerte del hombre. En algunas prácticas funerarias del Preclásico Tardío puede descubrirse la creencia en los distintos destinos de las almas del individuo después de la muerte. Ya se ha visto que el hecho de colocar los cadáveres de hombres de prestigio o de sacrificados en los edificios templarios puede indicar que una de las almas, una fuerza benéfica, quedaba unida al cadáver. Además, en el Preclásico Tardío hubo una creciente preocupación por la construcción de tumbas, imaginadas como moradas definitivas, lo que también es muestra de que se esperaba que el difunto disfrutara de aquel fausto, pues eran construcciones que quedaban ocultas a los ojos de los vivos. En el área mesoamericana de Occidente, por ejemplo, existía desde tiempo atrás la costumbre de excavar cámaras subterráneas a las que se penetraba por un tiro de varios metros de profundidad para dejar, junto al cadáver, cerámica y otros objetos suntuarios –de concha tallada, por ejemplo– particularmente bellos. En Oaxaca las tumbas eran verdaderas habitaciones de mampostería, con cámara y antecámara, y en igual forma se colocaban bellos objetos junto al cuerpo. Por otra parte, la creencia en el viaje de otra de las almas al más allá también se hace evidente si comparamos los usos y creencias del Posclásico con las prácticas preclásicas de colocar un jade en la boca de

los cadáveres o enterrar un perro junto al cuerpo del difunto. En efecto, en el Posclásico se creía que el muerto tenía que pasar por varias pruebas en su trayecto al piso más profundo del Lugar de los Muertos. Entre estos peligros estaba el enfrentamiento a una fiera que devoraba corazones y el de un caudaloso río que atravesaba el camino. En el primer caso, el hombre debía satisfacer el hambre del monstruo entregándole, en vez de su propio corazón, un corazón de piedra que cargaba dentro de la boca; en el segundo, el hombre se auxiliaba de un perro para cruzar a nado las aguas del río.

Cuando se piensa en la religión mesoamericana, y sobre todo cuando se la ve a través de la imagen mundialmente conocida de los aztecas o mexicas, resalta la práctica de los sacrificios humanos. ¿Qué tan antigua fue ésta en Mesoamérica? Sus antecedentes, sin duda, se encuentran en tiempos tempranos del Preclásico; pero ya en el Preclásico Tardío los sacrificios humanos adquirieron mayor pompa ritual, un significado religioso más complejo y nuevas funciones sociales y políticas. En efecto, la rivalidad entre los distintos centros políticos, desembocada en la guerra, proveía a los templos de enemigos que podían ser entregados a los dioses en sus templos. El poder, la guerra y el culto público adquirieron así una unidad indisoluble, y los gobernantes pudieron ufanarse de ser simultáneamente hombres píos y terribles guerreros. Sin embargo, debe insistirse en que la práctica de los sacrificios humanos tuvo en Mesoamérica un incremento considerable precisamente en los periodos militaristas y expansionistas de los mexicas, los tarascos y los mayas del Posclásico.

Algunos investigadores se han esforzado por encontrar una secuencia iconográfica entre las deidades del Preclásico Medio y las de épocas posteriores. Por ejemplo, Covarrubias construyó todo un cuadro de derivación a partir de las representaciones de las figuras olmecas del jaguar para llegar al Dios de la Lluvia de épocas posteriores. La derivación es posible, aunque ha sido puesta en duda por muchos especialistas. En cambio, en el Preclásico Tardío ya aparecen imágenes de

los dioses que indudablemente tienen las características suficientes para considerarlos antecedentes de las divinidades conocidas en el resto de la historia mesoamericana. Así, por ejemplo, una figurilla de barro encontrada en Cuicuilco –sitio arqueológico del área Centro de Mesoamérica, ahora en el sur del Distrito Federal– representa un anciano sedente, encorvado, que lleva sobre su espalda un enorme recipiente. Esta imagen fue muy abundante en el Clásico, tanto en esculturas de piedra como de barro, y llegó hasta el Posclásico Tardío como una de las formas del Dios del Fuego, aunque posteriormente el anciano encorvado cargó el recipiente sobre la cabeza y tuvo más símbolos asociados.

Aparece también en el Preclásico Tardío la imagen de un dios cubierto con una piel humana, reconocible porque bajo las aberturas de la boca y de los ojos aparecen los ojos y la boca del personaje oculto. Este dios –que también sería muy venerado en el Clásico– se conoció en el Posclásico con el nombre náhuatl de Xipe Tótec («Nuestro Señor el Dueño de la Piel»), divinidad que representaba la conjunción de los opuestos complementarios y que algunos investigadores identifican como el señor del cambio estacional de la sequía a la vegetación. Y así sucede con otros dioses y símbolos, que empiezan a perfilarse desde esta época.

Un intento semejante se hace en la actualidad por enlazar algunas de las escenas mitológicas del Preclásico Tardío con narraciones mitológicas de periodos mucho más recientes. Independientemente de que tales enlaces han sido exagerados en ocasiones, son muy sugerentes las investigaciones de la iconografía de Izapa, región situada en la frontera mexicana-guatemalteca, donde se erigieron estelas de piedra con tres bandas horizontales: una superior, con los símbolos del cielo en forma de maxila fantástica; una inferior, con los símbolos acuáticos y terrestres del inframundo, y una intermedia, mucho más importante que las dos anteriores, que representa la superficie terrestre y en la que personajes humanos o divinos participan en aventuras míticas. Algunos investigadores creen

haber identificado en ellas pasajes del libro sagrado quiché, el *Popol vuh,* con sus personajes los gemelos heroicos Hunahpú e Ixbalanqué.

Durante el Preclásico Tardío el culto religioso marchó paralelo a la exaltación del poder, pues con el auge de los centros regionales proliferaron las construcciones ceremoniales. Al parecer, la lucha entre los señores los obligaba a ostentar su magnificencia en el boato de las ceremonias religiosas. En esto intervino también, en forma notable y complementaria, el aumento del comercio, pues los centros regionales lo eran también de producción y de intercambio de bienes. Situados en los cruces de las rutas de los comerciantes, los centros regionales fueron también focos de atracción para los fieles, resguardando santuarios y convirtiéndose en metas de peregrinaciones.

Teotihuacan erigió el más importante de sus edificios, la Pirámide del Sol, sobre una cueva natural, adaptada al culto, que funcionó como una especie de corazón oculto de la gran pirámide y que debió de convocar, desde épocas muy tempranas, a multitudes de fieles que, aprovechando su estancia en el centro regional, intercambiaban productos o los adquirían de los comerciantes congregados en los días de celebración.

Es ésta la época de erección de otras grandes pirámides, entre ellas el conjunto de El Tigre, en El Mirador, Guatemala, y la Pirámide de la Luna en Teotihuacan, muy próxima a la ya mencionada Pirámide del Sol. Se ha calculado que para la construcción de esta última se necesitó un esfuerzo equivalente al de 10 000 hombres que, alternando esta tarea con sus normales labores agrícolas, se ocuparían en ello durante 20 años. Fue también el tiempo en que muchas capitales mesoamericanas adquirieron su sello peculiar. Así, la Gran Plaza de Monte Albán marcó desde entonces el trazo que seguiría en épocas posteriores la famosa ciudad de los zapotecos.

En lo que toca a varios sistemas de conocimiento (calendario, registro del pensamiento y notación numérica), hay en esta época dos hechos en que debe hacerse hincapié: el

primero, su incuestionable desarrollo, que puede observarse en numerosos vestigios de piedra; el segundo, la diferenciación de los sistemas en dos grandes grupos, con el surgimiento de sistemas muy complejos que tuvieron su origen, al parecer, en la parte meridional del área del Golfo y que se distribuyeron por Oaxaca y el Sureste.

Veamos primero cómo se diferenciaron los sistemas de registro del pensamiento. Mientras en la mitad occidental de Mesoamérica existió pictografía, pero no una verdadera escritura, en la mitad oriental se desarrollaría la escritura hasta florecer en su versión maya del Clásico. Pueden distinguirse claramente ambos sistemas de registro de pensamiento. En el sistema más simple predomina la representación gráfica de las ideas, mientras que en el más complejo –o propiamente de escritura– no son directamente las ideas las que quedan representadas visualmente, sino las palabras, que, a su vez, son símbolos de las ideas. Esto hace que la verdadera escritura adquiera algunas de las características de la expresión lingüística, entre ellas su típica secuencia lineal.

El registro de las palabras puede ser meramente figurativo de la palabra o puede ser fonético. En la escritura mesoamericana se presentan ambos tipos de registro. En tiempos recientes apareció en el área del Golfo, en La Mojarra, Veracruz, una estela que tiene un personaje ricamente ataviado. Buena parte de la superficie de la estela la ocupa un largo texto. Atendiendo a las fechas que contiene (143 dC y 156 dC), es el texto extenso más antiguo de Mesoamérica. Aunque su autenticidad ha sido puesta en duda, los argumentos en su contra no parecen serios, por lo que hay razones suficientes para considerar que esta escritura es un notable antecedente de la maya, pero en alguna lengua de la familia lingüística mixe, posiblemente el zoque.

Los sistemas de notación numérica tuvieron una escisión semejante: en la mitad oriental de Mesoamérica se inventó un signo equivalente al cero de la numeración arábiga, lo que permitió el manejo de un registro posicional. De esta mane-

ra cada casilla de una serie numérica daba un valor 20 veces mayor a los signos de la casilla anterior (no 10 veces mayor, como en la arábiga, pues los mesoamericanos tenían una numeración vigesimal, no decimal). Con este sistema fue posible calcular cantidades enormes, y ello permitió un considerable desarrollo en el calendario y en la astronomía. Así, en el oriente de Mesoamérica el calendario pudo combinar distintos ciclos temporales y los relacionó con los movimientos de los astros. Su articulación más notable fue en la llamada «cuenta larga», que señalaba un «hito temporal», esto es, un año de un pasado muy remoto que era el punto desde el cual se contaba el tiempo para ajustar los distintos cómputos calendáricos. Los testimonios arqueológicos más tempranos del uso de la "cuenta larga" corresponden al Preclásico Tardío. Uno es la Estela 2 de Chiapa de Corzo, con una fecha equivalente al 36 aC y otro la Estela C de Tres Zapotes, con una fecha equivalente al 31 aC.

En la mitad occidental de Mesoamérica no existió el sistema posicional.

La etapa de desarrollo: la época de esplendor (el Clásico)

La cumbre de las culturas mesoamericanas

La característica principal del Clásico fue la transformacion de algunos de los grandes centros regionales en verdaderas ciudades. Esto significa una división entre dos formas de vida y el surgimiento de dos economías complementarias, todo impuesto sobre un agravamiento de las diferencias jerárquicas ya existentes entre las poblaciones principales y las subordinadas. Las ciudades, por una parte, fueron incapaces ya de producir sus propios bienes de subsistencia. El incremento de población, aunque generalizado, afectó principalmente a las ciudades, en las que produjo grandes concentraciones humanas. Como antítesis de la ciudad surgió el campo, es decir, un enorme territorio productor que quedaba sujeto económica y administrativamente a la ciudad. En ciertos aspectos también dependía de ella, aunque la relación de dependencia entre ambas entidades era asimétrica. Mientras en el campo los hombres se ocupaban de la producción agrícola, la ciudad se dedicaba a las manufacturas, a los servicios y a la administración política y religiosa. La especialización produjo, sin duda, un gran desarrollo en todos los ámbitos; pero también una diferenciación de las formas de vida, privilegiando a los habitantes de la ciudad en la distribución de riquezas, oportunidades y comodidades. Esto último pese a que en algunas ciudades –entre ellas Teotihuacan– existieron aglomeraciones urbanas que llegaron al hacinamiento de la población en habitaciones

multifamiliares. En el campo tuvieron que mejorarse los sistemas agrícolas intensivos.

Los bienes producidos en la ciudad intensificaron el comercio a larga distancia, controlado por las grandes capitales, mismas que fomentaron la constitución de grandes redes mercantiles. Así surgieron las grandes potencias que, sin emprender campañas de expansión hegemónica, impusieron su voluntad en regiones remotas por medio de una intervención de carácter predominantemente mercantil. Los conflictos entre las ciudades rivales se dirimían con frecuencia por medio de las armas, aunque no puede afirmarse que la guerra constituyera uno de los pilares de la política o de la economía.

Al interior, las elites del Clásico consolidaron su posición política y el control ideológico de sus súbditos, utilizando para ello la religión y contando con el auxilio de un clero que se plegó al poder. Las instituciones religiosas más importantes quedaron incluidas en las esferas gubernamentales. Con un sacerdocio cortesano, se desarrollaron el saber erudito y las artes cultas, comprendidos el registro del pensamiento, el calendario, la astronomía, los cómputos matemáticos, el urbanismo, la arquitectura, la escultura, la pintura, etcétera. En todos sus campos, el saber se hizo más complejo, refinado y, con frecuencia, abigarrado. Las artes, por su parte, tuvieron un florecimiento espectacular. Las ciudades se convirtieron en modelos para las aldeas y para el campo. La diferenciación regional mesoamericana, que ya se había iniciado en el Preclásico, se asentó en cánones mucho más precisos.

En los regímenes sociales interiores se profundizó la diferenciación social. Basta tomar en consideración el valor de los atuendos de la nobleza según se representa en algunas pinturas murales: las plumas de aves preciosas, el curtido de las pieles de las fieras, el valor de las joyas de jade y el labrado de las telas debieron de representar muchos esfuerzos para los hombres del pueblo que, semidesnudos, elaboraron aquellas prendas.

Destacaron durante el Clásico pueblos cuya fama ha pasado merecidamente a la historia. En el Centro de Mesoamérica destacaron los teotihuacanos, cuya capital tenía ya siglos de existencia. Fueron los grandes comerciantes y, sin duda alguna, el pueblo que logró con su influencia económica, política y cultural la mayor cohesión de Mesoamérica en toda la historia. En Oaxaca destacaron los zapotecos, con su también muy antigua capital en Monte Albán, ciudad que ocupaba la cima de una montaña y controlaba tres extensos y productivos valles. En el Norte, territorio agreste por su sequedad, que tardíamente se había incorporado a Mesoamérica, destacó La Quemada. En el Sureste florecieron numerosas ciudades mayas, principalmente en la región de la selva tropical, entre ellas Tikal, Calakmul, Uaxactún, Yaxchilán, Palenque y Copán; en la planicie yucateca, Uxmal, Cobá y Oxkintoc.

Una característica más del Clásico es un proceso que aún no ha sido cabalmente explicado por los especialistas: el colapso progresivo de las grandes ciudades, que se inicia en el siglo VIII con la declinación de Teotihuacan y termina en las postrimerías del XI con el fin de muchas de las ciudades mayas. Algunos investigadores del área maya consideran que hay vestigios suficientes para suponer que el abuso de los sistemas intensivos de cultivo llevó al agotamiento de las tierras, y que éste causó la caída de ciudades tan importantes como Tikal.

Las grandes ciudades se colapsaron sucesivamente y fueron sustituidas por otros centros de poder antes del inicio del periodo conocido como Posclásico. Entre los principales centros que persistieron y florecieron están Mayapán, Copán y Chichén Itzá, en la Península de Yucatán; Xochicalco, Cholula y Teotenango en el Centro de México, y El Tajín en el Golfo.

El esplendor de la religión mesoamericana

El esplendor religioso mesoamericano corresponde a dos periodos muy diferentes entre sí: el primero, de un enorme

desarrollo económico y político en que florecieron el saber y las artes, denominado por ello Clásico (200 dC a 900 dC), y el segundo, de fraccionamientos políticos, inestabilidad y guerras, llamado Posclásico (900 dC a 1521 dC), que concluye con la conquista española. Veremos aquí el primero de estos periodos.

Como podrá comprenderse, la religión mesoamericana llega durante el Clásico a sus niveles más espectaculares. Algunas ciudades, siguiendo la tradición que se ha visto en La Venta, se ordenaron a partir de trazos urbanísticos que reflejaban el orden del cosmos. Tal fue el caso de Teotihuacan, que con sus rectas calles tuvo una distribución ortogonal en la cual el eje más importante –la Calzada de los Muertos– atravesaba la ciudad para desembocar en la majestuosa plaza de la Pirámide de la Luna. Las ciudades mayas contaron con muy escasas posibilidades de alineación ortogonal, debido a que, construidas en su mayoría en la selva tropical, debían dejar salida a las aguas de las lluvias tempestuosas; pero sus edificios templarios revelan cada día a los especialistas orientaciones astrales de suma importancia. En Tikal, las cumbres de las pirámides, rematadas por las altas cresterías de las capillas, destacan majestuosas sobre el lujurioso follaje de la selva. Las esculturas mayas en piedra, ya exentas como altares y estelas, ya empotradas como elementos arquitectónicos, dan a conocer las dimensiones de un poder político sustentado en el culto a los dioses. Monte Albán distribuía armónicamente sus edificios templarios alrededor de una gran plaza desde la que no podían observarse ni las laderas de la montaña ni el fondo de los valles: los templos y el cielo integraban el paisaje.

Es posible tener una idea de la majestuosidad de los templos del Clásico si se conocen algunas de las peculiaridades arquitectónicas de uno de los 15 estilos que los especialistas señalan para el área maya. El estilo de la región de Chenes corresponde a la parte central de la Península de Yucatán, donde hoy se unen los límites de los estados de Yucatán, Campeche

y Quintana Roo, y se distingue por las ricas fachadas de sus templos, ornamentadas en casi toda su superficie por grandes piezas de piedra esculpida. En la profusa ornamentación destacan los grandes mascarones de un monstruoso ser de la lluvia. El rostro del dios tiene la boca abierta, y ésta forma la entrada principal de los templos. Uno de los sitios más característicos del estilo Chenes es Hochob, en el estado de Campeche. El edificio principal tiene tres aposentos cubiertos por bóvedas. El central es de mayor altura que los laterales y se accede a él por una escalinata de seis peldaños. La fachada del aposento central está totalmente revestida de placas delgadas de piedra labrada, con el mascarón del dios mencionado anteriormente y una banda superior en forma de dos serpientes entrelazadas cuyas cabezas se encuentran en los extremos opuestos; la boca que forma la puerta está totalmente cubierta por colmillos rectos en la parte superior y curvos en los bordes. La fachada está flanqueada por dos representaciones de altas y delgadas casas, a manera de pilares, en cuya parte superior destaca la cabeza de otro personaje divino. Las fachadas de los dos aposentos laterales, iguales y simétricas, están decoradas sólo en su mitad superior con el mascarón del dios, y tienen en sus esquinas una sucesión de mascarones narigudos superpuestos, también de piedra. Pese a la finura de la talla de piedra, todas las fachadas estaban cubiertas por una capa de estuco que precisaba los detalles. Sobre la parte central del edificio se levantaba una crestería de estuco con núcleo de piedras, formada por hileras superpuestas de figuras humanas erguidas.

El ejemplo anterior no corresponde, sin embargo, al modelo de gran pirámide que seguían muchos de los templos mayas. En su mayor parte eran, como en el resto de Mesoamérica, templos formados por un basamento piramidal, con una gran escalinata que llevaba a un edificio pequeño situado en la parte superior. Aunque no era el caso común, algunas de estas pirámides fueron construidas, a manera de las egipcias, sobre las tumbas de grandes personajes. En el área

maya pueden citarse como ejemplos el Templo de las Inscripciones, en Palenque, y el Templo del Búho, en Dzibanché. Sin embargo, estos edificios tuvieron funciones primarias de templos, cuyo poder sagrado aumentaba por contener los restos de hombres emparentados con las divinidades.

El juego de pelota de hule, de gran antigüedad en Mesoamérica, alcanzó gran importancia durante el Clásico. Su aspecto religioso se liga durante esta época a una abundantísima simbología cósmica, lo que hace de sus edificios lugares sagrados frecuentemente utilizados para ritos, entre ellos los sacrificios humanos por decapitación. Es muy probable que los sacrificios de este tipo estuviesen precedidos de un ritual que incluía un enfrentamiento entre dos equipos. Uno de los más bellos ejemplos arquitectónicos es el pequeño juego de pelota de Copán, en Honduras, con sus cabezas de guacamaya esculpidas en piedra y empotradas en las paredes que limitan la cancha. Sin embargo, no en toda Mesoamérica el juego de pelota estuvo ligado a grandes construcciones. En Teotihuacan, por ejemplo, no se ha identificado ningún edificio de este carácter, pese a que en esta ciudad es innegable la importancia del juego de pelota, como lo muestran los marcadores de piedra esculpida, también cargados de simbología.

Todo nos indica la existencia de un culto dirigido a un panteón complejo. La profusión y particularidades de los templos, las escenas de los bajorrelieves sobre piedra y madera, las pinturas murales y las dibujadas o modeladas en obras de cerámica muestran rituales fastuosos en que los hombres podían comunicarse en algunas ocasiones con las divinidades. Estas representaciones corresponden a un panteón muy rico y a la diversificación progresiva del culto, que hace de las ceremonias vistosos espectáculos, de frecuentes y recargadas celebraciones que obligaban, cada vez con mayor intensidad y frecuencia, la intervención sacerdotal en la vida del pueblo. Los símbolos de la indumentaria divina se vuelven cada vez más definitorios de los diversos númenes, y éstos se recargan tanto de atavíos que en ocasiones semejan estar cubier-

tos por espesos follajes. En Teotihuacan los dioses aparecen como seres magnánimos que dejan caer de sus manos chorros por los que corren las riquezas, principalmente las vegetales. Los dioses mayas de la lluvia atemorizan con sus enormes fauces, presentándose como distribuidores tanto de bienes como de desgracias.

Muchas de las atribuciones y características morfológicas de los dioses del Clásico persistirán hasta el tiempo de la Conquista. Un ejemplo es el dios mesoamericano del fuego, del que anteriormente se dijo que tenía antecedentes en el Preclásico. En Teotihuacan abundan las grandes imágenes de esta divinidad talladas en piedra volcánica: un anciano encorvado, en posición sedente, que porta sobre la cabeza un enorme brasero. Sus manos se apoyan en las piernas cruzadas, a la altura de la rodilla, una con el puño cerrado y otra con la palma hacia arriba. El brasero tiene en sus bordes los signos característicos del fuego: barras paralelas alternadas con rombos en forma de ojos. En el Clásico también es característica la imagen de Tláloc, dios de la lluvia, con grandes anteojeras circulares de jade y fauces armadas de grandes colmillos. Entre los mayas el dios pluvial Chac es fácilmente identificable por su enorme nariz ganchuda. En el área del Golfo destacan grandes figuras de barro de las mujeres muertas en su primer parto, que según las antiguas creencias se convertían en diosas. Se las representa de pie, con los ojos cerrados, desnudas del torso y con un cinturón en forma de serpiente. Las urnas funerarias de Oaxaca tienen la forma de dioses sedentes con atuendos lujosos, cargados de símbolos; sus cabezas están cubiertas por grandes penachos de plumas o por yelmos o tocados muy complejos. No todos estos dioses zapotecos son totalmente antropomorfos, pues los hay con figuras de jaguar o con rasgos de murciélago, mariposa, tlacuache, serpiente y otros animales. Algunos dioses del Clásico no pasarán a épocas posteriores, entre ellos un dios gordo que por el número de representaciones podemos saber que fue muy importante, y un dios con atavíos de mariposa.

La pintura, tanto la mural como la de las vasijas finas, es una fuente importante para conocer las ideas religiosas del Clásico. En Teotihuacan se cuenta con los murales de Tepantitla, que representan el paraíso del dios de la lluvia. Según la documentación existente para épocas más cercanas a nosotros, los dioses de la lluvia llevaban a su lado a los hombres que morían por alguna causa acuática. El paraíso que les destinaban era un lugar de vegetación, fertilidad y gozo. En los murales teotihuacanos de Tepantitla se pueden ver los dibujos de hombres gozosos que se entretienen practicando distintos juegos en un lugar florido, cruzado por corrientes de aguas y en el que vuelan las mariposas.

Las pinturas de las vasijas mayas también proporcionan imágenes del lugar de los muertos y del ámbito divino. Son escenas muy dinámicas, coloridas, de gran finura, en las que personajes divinos, seres fantásticos y animales míticos participan en aventuras. Lamentablemente no conocemos los relatos de estos mitos. Sin embargo, como sucede con las figuras de Izapa, ya empiezan a ser identificados algunos de los pasajes y de los personajes míticos dibujados, sobre todo al comparar los atributos de los personajes con las descripciones del *Popol vuh.* Por ejemplo, en una vasija maya aparece uno de los gemelos del *Popol vuh,* Hunahpú, disparando con su cerbatana contra un ave fantástica que se encuentra entre las ramas de un árbol. Los especialistas han identificado al pájaro con el dios Vucub Caquix, dios luminoso y vanidoso que alumbraba la tierra antes del nacimiento del Sol y de la Luna, rival de los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué.

Datan del Clásico objetos de culto, de piedra o de cerámica, algunos de uso todavía no precisado. Son, por lo regular, de carácter muy complejo, y algunos de ellos obras de arte de gran valor estético. En Teotihuacan, por ejemplo, aparecen los llamados «braseros-escenarios» de cerámica que reproducen, sobre una base cónica, una figura humana con traje suntuoso; alrededor de ella se encuentra montado un marco con aplicaciones de piezas de barro que representan aves, mari-

posas, flores, frutos y plumajes, algunas con incrus-taciones de mica. En Palenque, en el área maya, hay grandes tubos, también de barro, en forma de cabezas superpuestas, con profusión de símbolos. En el área del Golfo hay muy bellas esculturas de piedra, llamadas por los arqueólogos «yugos», «palmas» y «hachas». Aunque no se conoce con exactitud cuál fue su uso, se sabe que al menos las dos primeras son representaciones de parte del atuendo de los jugadores de pelota, y que aparecen en contextos funerarios.

También los restos humanos proporcionan información sobre materia religiosa. A la deformación craneana mencionada al tratar épocas anteriores, se une en el Clásico una mutilación dentaria en que los incisivos eran aserrados en diseños que hacen coincidir los cráneos humanos con las representaciones del rostro de los dioses. Un ejemplo son los cortes que se practicaban en los dos incisivos superiores centrales. A cada diente se le hacía un corte rectangular en su parte inferior, al lado derecho en el incisivo derecho y al lado izquierdo en el izquierdo. De esta manera se formaba con los dos dientes juntos una figura semejante a una T, que entre los mayas equivalía al signo *ik* del viento. Se practicaron también con iguales motivos –y combinadas con los cortes– las incrustaciones dentarias de piedras semipreciosas.

Sería erróneo considerar que el gran desarrollo intelectual y el esplendor arquitectónico y artístico se dieron en toda Mesoamérica durante el Clásico. El área Occidente, por ejemplo, mantuvo en el Clásico muchas de las formas de vida aldeana propias del Preclásico. Su fragmentación política impidió la erección de construcciones templarias semejantes a las de los teotihuacanos o los mayas, y en sus representaciones escultóricas, principalmente las de cerámica, se refleja más la realidad cotidiana que la formalización oficial de una religión de panteón complejo y jerarquizado. Los artistas de Occidente elaboraron bellas piezas de barro en las cuales se expresa la religiosidad en las representaciones de danzantes que portan las grandes sonajas de petición de lluvias, o en las maquetas

que reproducen corros de danza o esa actividad lúdica, recreativa y ritual que era el juego de pelota.

El dominio de los dioses de la lluvia, su poder para beneficiar al hombre o para consumir su existencia por hambre, fue una obsesión religiosa que aparece clara durante el Clásico. Otras dos obsesiones son el empeño del hombre por conocer el destino y la sacralización del poder. La primera es la más profunda; da un tinte particular a la religión mesoamericana. Los dioses eran amados; sus bienes se pedían con insistencia; pero se les temía porque con demasiada frecuencia su voluntad se expresaba en términos de catástrofe. Bastaba que la temporada de lluvias se adelantara o se atrasara, que la lluvia fuese exigua o excesiva, que el granizo o la helada cubrieran los campos, para que llegara a los hombres la desgracia. Los regímenes pluviales de Mesoamérica, inseguros, conformaron la imagen terrible de los dioses.

Es comprensible que con esta dura concepción de los dioses los mesoamericanos buscaran su benevolencia implorando sus favores, cumpliendo fielmente con los rituales y ofrendando los bienes más preciados, entre ellos la sangre y la vida humanas. Sin embargo, la vía del sometimiento no era la única con que contaban, pues creían tener otros recursos para enfrentar el poder de las divinidades y para aprovechar al máximo sus dones. Ante los seres humanos se hacían patentes dos fenómenos contradictorios: por una parte, el cosmos estaba sujeto a una gran regularidad, de la que eran muestra los cursos de los astros, las fases de la Luna y la alternancia de las estaciones; por la otra, la regularidad era con frecuencia interrumpida por hechos terribles y maravillosos que parecían independientes de un orden establecido: grandes acontecimientos como las sequías, las irrupciones de tormentas e inundaciones, los temblores de la tierra; perturbaciones del orden cotidiano como la inexplicable caída de un árbol, la enfermedad inexplicable, etcétera. La regularidad hacía suponer a los mesoamericanos la existencia de leyes cósmicas que regían todo lo existente, incluso el orden de intervención de

los dioses en el mundo; el accidente, por el contrario, les hacía concebir la voluntad arbitraria de cada uno de los dioses, seres volubles que se complacían beneficiando o atormentando a los hombres con las manifestaciones de su poder.

¿Eran en verdad contradictorias la regularidad cósmica y la voluntad de los dioses? Dicha voluntad, ¿no estaría sujeta a una ley cósmica superior? Los mesoamericanos –como muchos otros pueblos del mundo– creyeron ver, más allá de la voluntad de los dioses, una regulación arcana, remota, pero accesible en cierta medida al ser humano por medio del conocimiento racional. No era otra cosa la búsqueda de los misterios del destino a través de la adivinación. Sabios sacerdotes adscritos a las cortes del Clásico, sobre todo en los pueblos mayas, se dedicaron al perfeccionamiento del calendario heredado de la antigüedad, observaron el cielo y sus secretos, y así pudieron desarrollar el saber matemático, astronómico y calendárico a los más altos niveles de la historia mesoamericana. Según sus concepciones, los cálculos los llevaban a adelantarse a la voluntad de los dioses, a conocer los tiempos en que alguna divinidad ejercería su acción violenta sobre el mundo y a saber la forma en que los terribles designios divinos se harían realidad contra los hombres. El ser humano se anticipaba, así, al destino.

Todo lo anterior era congruente porque los mesoamericanos imaginaban que el tiempo era la sucesión de las acciones de los distintos dioses. Así lo afirmó el investigador inglés J. Eric S. Thompson, quien hizo hincapié en que los mayas concebían el tiempo como el curso de sustancias divinas sobre el mundo. Para los mayas, según este autor, los dioses llegaban al mundo por estricto orden calendárico. El tiempo no era otra cosa que su presencia; así, por ejemplo, cada día estaba compuesto por la unión de dos dioses que se fundían como el cargador y su carga. Juntos formaban una tercera entidad divina que visitaba el mundo para actuar sobre los hombres y su entorno. Hoy sabemos que esta idea no era exclusiva de los mayas: fue común a sus predecesores y a sus contemporáneos;

aunque, debe reconocerse, ningún otro pueblo mesoamericano llegó en materia calendárica a las alturas de los mayas de esta época. Como después se verá, los mayas del Posclásico perdieron gran parte de la complejidad del sistema.

¿Cómo era el calendario mesoamericano? Básicamente, un sistema combinatorio de ciclos temporales de distintas dimensiones. Había ciclos de 7 días, de 9, de 13, de 20, etcétera, y a partir de ellos se formaban ciclos mayores que tenían particulares usos. Por ejemplo, la combinación de 20 signos (ceiba, viento, casa, serpiente, etcétera) con 13 numerales (del 1 al 13) daba como resultado un ciclo mayor de 260 días, que tenía un uso fundamentalmente adivinatorio, aunque también estaba asociado al culto religioso. En esta forma, un dios llamado «Casa» se unía a otro dios llamado «5», y juntos integraban al dios-día «5-Casa», caracterizado por una particular influencia sobre los seres del mundo.

Otra de las combinaciones era la de 18 veintenas o «meses», a cuya suma se agregaban cinco días de mala fortuna para completar el ciclo de 365 días que regía tanto las actividades laborales como las rituales del año solar.

Estos dos ciclos y otros resultantes de la combinación de ciclos menores se combinaban, a su vez, entre sí, para dar como resultado enormes ruedas calendáricas. Por ejemplo, si en un punto dado se unían un día del ciclo de 260 días con otro del de 365, sus signos no volvían a coincidir hasta que transcurrían 18 980 días, o sea, hasta que se cumplían 52 años de 365 días (el «siglo» mesoamericano), equivalentes a 73 vueltas completas del ciclo de 260 días. Esto hacía del 52 y del 73 números que también tenían un profundo simbolismo. Así, el hombre que cumplía 52 años alcanzaba la calidad de viejo, y esto lo hacía un miembro muy respetado de su sociedad.

El sistema era común en Mesoamérica; pero, como anteriormente vimos, desde el Preclásico Tardío existía una diferenciación por el grado de complejidad. Los mayas habían seguido la vertiente más compleja, y la desarrollaron considerablemente. Los mayas ajustaban los años a partir de la

«fecha hito», muy remota. Se definía como el día 13.0.0.0.0 del ciclo de 360 días, 4-*Ahau* del ciclo de 260 días y octavo día de la veintena *cumkú* del ciclo de 365 días, lo que equivale –según algunos investigadores– al 13 de agosto del 3114 aC. Obviamente en dicho año no existía aún el calendario mesoamericano; pero para los mayas era la fecha que les servía para correlacionar sus cómputos.

La vertiente compleja tenía, además de los dos ciclos mencionados anteriormente, otro de 360 días (18 veintenas, pero sin la suma de los cinco días nefastos) que se utilizaba para registrar los acontecimientos históricos como una base de predicción de un futuro remoto, cuando volvieran las fechas. El ciclo formaba sus unidades mayores al multiplicar 360 por 20 *(katún),* 360 por 400 *(baktún),* etcétera, de manera que una fecha que se registraba como el 9.6.5.8.4 significaba la suma de 4 días *(kin),* 8 veintenas *(uinal),* 5 ciclos de 360 días *(tun),* 6 ciclos de 7 200 días *(katún)* y 9 ciclos de 144 000 días *(baktún),* o sea, un total de 1 341 164 días a partir de la «fecha hito». En la vertiente calendárica compleja se combinaban, además, los ciclos lunares, el del planeta Venus, un ciclo formado por la multiplicación de 13 por 9 por 7 = 819 días, el de los Nueve Señores de la Noche, etcétera.

La combinación de todos estos ciclos exigía el manejo de cifras muy grandes; pero esto era posible por el sistema de notación numérica posicional, que –como se dijo anteriormente– contaba con un guarismo equivalente al cero. La apertura de las posibilidades de combinación sirvió para conjugar los ciclos puramente matemáticos con los que resultaban de la observación directa de los astros. De esta manera se incorporaron al saber maya, entre otros conocimientos, el de la predeterminación de los eclipses, y se logró una gran exactitud con correcciones de ajuste entre los movimientos celestes y los resultados de las operaciones aritméticas.

El sistema calendárico desarrollado, su correspondencia con los eventos astrales, la escritura y la mitología constituyeron en su conjunto uno de los pilares más fuertes del poder

de los reyes mayas. El linaje gobernante era vinculado a la historia mitológica por medio de los cálculos calendáricos, y se veía en los cielos la comprobación de la legitimidad del «hermano mayor» entronizado. Esto aparece claro en las representaciones escultóricas, analizadas iconográficamente por los especialistas. Así, al estudiar las esculturas en piedra, el arqueólogo francés Claude-François Baudez ha expuesto el carácter solar de los soberanos mayas. Baudez demuestra que el rey muerto fue representado con la personalidad del Sol en el ocaso, mientras que su sucesor se ve como el Sol naciente. En Copán están esculpidas las figuras de los reyes de una misma dinastía en tal forma que el último rey se enfrenta al fundador del linaje. En las estelas de Yaxchilán se ven las ceremonias cruentas en que el soberano y su esposa alcanzan por el autosacrificio el estado de éxtasis para encontrarse con el primer antepasado; así renovaban el pacto entre el fundador y la familia real. En los tableros de Palenque el señor muerto y su sucesor aparecen a los lados del árbol cósmico, en el otro mundo, en el momento en que se traslada el poder de uno a otro. En fin, que los reyes tenían la preocupación constante por demostrar que su legitimidad residía en la sucesión ininterrumpida en el poder desde un primer antepasado que se confundía con las divinidades, y en las historias míticas de los dioses, ocurridas en un tiempo remoto y repetidas periódicamente en la tierra como los ciclos del calendario. Por ello los soberanos mayas se preocupaban por erigir estelas en las que quedaban consignados los hechos claves de sus vidas, todo bajo un preciso registro calendárico que les daba un sentido más profundo.

Si se han tomado como ejemplos los hechos de los mayas del Clásico es simplemente porque en este pueblo las representaciones son más claras y abundantes que en otros pueblos mesoamericanos; pero no eran los mayas los únicos preocupados por enlazarse con los antepasados fundadores semimíticos. Otro tanto sucedía en Oaxaca, entre los zapotecos. Joyce Marcus hace notar que en Monte Albán, en la Tumba 104, fue

depositado el cadáver del señor zapoteco bajo una pintura mural, en la que puede reconocerse al antepasado fundador por el glifo sagrado de la maxila del cielo que se encuentra sobre su cabeza. Y así ocurría entre otros pueblos mesoamericanos.

Las tres obsesiones mencionadas –lluvia, tiempo y poder– se representaron a partir del Clásico con un símbolo común. Este símbolo, según lo revelan estudios iconográficos actuales, deriva de la estilización de un tocado oaxaqueño de gobernante. El tocado se representó primero de perfil y posteriormente de frente. Ya estilizado el símbolo, se resume geométricamente en un elemento angular con el vértice hacia arriba –algo semejante a una letra A sin su rasgo horizontal–, entrelazado con un elemento oval o trapezoidal, alargado horizontalmente. Entre sus múltiples simbolismos anexos se encuentra el de la combinación de los sexos, pues el ángulo es la parte masculina y el óvalo o trapecio es la femenina. Es el símbolo del año; pero, como tocado real, conservó su sentido de poder, y aparece con frecuencia sobre la cabeza de los dioses de la lluvia.

El símbolo del año como síntesis de lluvia, tiempo y poder se encuentra en Teotihuacan, el estado más poderoso que existió durante el Clásico. Su figura se aproxima más a la de un tocado gubernamental, y sus contextos son claramente calendáricos. Así aparece en pinturas murales, o dibujado en las paredes verticales de vasijas cilíndricas, o grabado con bellos colores en un caracol gigante.

No debe extrañar lo anterior, pues muchos de los símbolos religiosos más importantes fueron comunes en toda Mesoamérica. La larga tradición de comunicaciones contaba, para el inicio del Clásico, con más de dos milenios y medio. Se había constituido una historia común gracias a las tupidas redes de caminos por los que circulaban, junto a los comerciantes, los peregrinos, los embajadores y los ejércitos, las creencias, los cultos y los símbolos religiosos. En todos los caminos mesoamericanos predominaba la presencia teotihuacana. La gran capital del área Centro dominaba el comercio y, aunque no

puede considerarse que Teotihuacan fuese un imperio militarista, sin duda alguna intervenía con su poder económico en la política del resto de los pueblos mesoamericanos. Prueba de ello son las imágenes de señores mayas con atavíos teotihuacanos o flanqueados por personajes armados a la usanza del Centro de México.

Sin embargo, los teotihuacanos no poseyeron ni la escritura ni el calendario ni la notación numérica ni la astronomía de los mayas de su época. ¿Cómo puede explicarse que el pueblo política y mercantilmente más poderoso no participara del saber de los mayas, si es incuestionable su intromisión –tal vez su incrustación– en las cortes del área Sureste? ¿Por qué no aceptaron los teotihuacanos los sistemas complejos? La respuesta puede encontrarse buscando otras carencias. En Teotihuacan no existe nada comparable a la escritura maya, a la notación numérica posicional o a las fechas complejas; pero hay que hacer notar que tampoco se han encontrado retratos o biografías de los gobernantes, tan abundantes en la zona maya durante el Clásico. Puede suponerse que todas estas carencias formaban parte de un solo fenómeno histórico; y puede afirmarse que, dada la importancia política de la escritura, la astronomía, el calendario y su notación numérica, es conveniente buscar la razón de la carencia teotihuacana en el campo de la política.

Teotihuacan tuvo una composición étnica muy diferente a la de los estados mayas de su época. Éstos eran homogéneos, mientras que en Teotihuacan se congregaban, separadas por barrios, poblaciones en las que pueden observarse diferencias de origen. Así, por ejemplo, se ha localizado un barrio denominado zapoteco, pues sus vajillas y entierros corresponden a las tradiciones de Oaxaca. Otro ejemplo es el barrio en que predomina la cerámica de pueblos de la costa veracruzana. Teotihuacan parece ser, conforme a los hallazgos arqueológicos, el primer ejemplo de ciudades pluriétnicas, como lo serían posteriormente muchas otras en el Posclásico.

La composición étnica fue muy importante en la organización política mesoamericana. El poder de los reyes mayas y

zapotecos, como se ha visto, se justificaba en la liga con el antepasado fundador del linaje, que era al mismo tiempo el antepasado común de todo el pueblo. La comunidad de gobernantes y gobernados formaba, así, un solo cono de descendencia en el cual el rey adquiría el papel de «hermano mayor», el más afín al antepasado mítico común. A esto se debía que el rey fuera un ser semidivino y que tratara de reafirmar permanentemente su posición a través de la propaganda ideológica apoyada por el más excelso saber sacerdotal. Lo hacía principalmente frente a sus parientes próximos, que en un momento dado podían pretender derrocarlo y sustituirlo. La escritura, el calendario y la astronomía cumplían sus más importantes funciones políticas en los mensajes esculpidos en las estelas y en los tableros de piedra, mientras que el arte del retrato fijaba la figura real al nombre consagrado.

Los teotihuacanos, en cambio, no parecen haber identificado el gobierno a la organización de una «gran familia». Esto no sería posible si la composición del estado era pluriétnica, puesto que cada grupo étnico reclamaría para sí la legitimación derivada de la existencia de un antepasado mítico propio. La grandeza teotihuacana residía en una convivencia en la cual cada grupo cumplía funciones económicas y políticas propias, articuladas por un gobierno de naturaleza diferente a la del dios patrón étnico.

Para explicar lo anterior es preciso repetir que no se cuenta con registros suficientes para saber cuál era la organización social y cuál el régimen gubernamental teotihuacano. La falta de escritura verdadera nos impide conocer, hasta hoy, el nombre que los teotihuacanos dieron a su ciudad y el que se dieron a sí mismos; si estaban regidos por reyes; si éstos pertenecían a un solo linaje; cuál era el nivel jerárquico de sacerdotes, militares y mercaderes en el complejo político; cuál era el papel de los representantes de cada una de las comunidades que componían la ciudad, etcétera. En otras palabras, debemos construir hipotéticamente nuestras propuestas con la única base de los indicios arqueológicos sobre

los que proyectamos analógicamente la información más precisa del Posclásico Tardío.

Por una parte tenemos que en el pequeño Valle de Teotihuacan se reunieron desde épocas muy tempranas comunidades aldeanas que tuvieron que coordinar sus esfuerzos para explotar las minas de obsidiana próximas, para trabajar el mineral y para comerciar con él en remotas regiones. Hasta donde es posible rastrear las creencias sobre las profesiones especializadas en Mesoamérica, éstas descansaban míticamente en un supuesto don que los dioses patronos hacían a sus respectivos protegidos. Así, es posible suponer hipotéticamente que los grupos que integraron la población primitiva de Teotihuacan eran heterogéneos, que poseían sus propios patronos donadores de profesión, y que entre todos articularon sus actividades para construir, desde tiempos muy tempranos, una población de gran potencialidad de desarrollo. En efecto, Teotihuacan, con fundamento en la extracción y las manufacturas de la obsidiana, llegó a ser el mayor emporio comercial de su época, el Estado que controlaba la mayor parte de las redes comerciales mesoamericanas.

¿Qué gobierno pudo haber correspondido a tal tipo de composición étnica y de articulación económica y política? No podemos saberlo; pero sí podemos deducir que no era el del patronazgo de un solo dios étnico. Bajo este presupuesto, Teotihuacan no necesitó todos los costosos saberes de la escritura, el astronómico y el calendárico de sus contemporáneos mayas, que destinaban estos conocimientos, casi por completo, al apoyo del poder de los «hermanos mayores». Sin duda Teotihuacan también basó el poder político de sus gobernantes en principios míticos y religiosos; pero, en comparación con los mayas, su organización política era mucho más mundana y práctica. Habían dado un paso precoz hacia otro sistema político más avanzado, el propio de conglomerados multiétnicos. Tal vez recurrieron a la centralización de un cuerpo nobiliario formado por los representantes de los diversos grupos clánicos que integraban la ciudad, todos bajo el

amparo de un dios patrono que ya no era étnico, sino territorial: el dios del lugar, protector, a su vez, de todos los dioses patronos de los barrios.

Como anteriormente se dijo, Teotihuacan declinó violentamente en el siglo VIII por causas no bien esclarecidas. Paulatinamente siguieron su suerte otros grandes estados, entre ellos el zapoteco de Monte Albán, en Oaxaca. Luego cayeron una a una las poderosas ciudades mayas. Otros estados ocuparon el vacío de las potencias caídas, pero sin llegar a igualar su magnificencia. Fueron estos estados, entre otros, Cholula, Chichén Itzá, Xochicalco, El Tajín y Cacaxtla. Este periodo, que corresponde a la última parte del Clásico, ha sido denominado Epiclásico. El súbito crecimiento de algunas de estas ciudades, su posición en las encrucijadas de las vías comerciales más importantes y el eclecticismo de los símbolos en las obras de arte religioso han hecho pensar que fueron centros de reunión de grupos dispersos, posiblemente de comerciantes con poder económico, que buscaban enclaves estratégicos.

La arquitectura y la imaginería de este periodo nos muestran el tremendo esfuerzo por concertar la diversidad religiosa de los componentes étnicos de los nuevos centros de poder. Entre los símbolos más importantes destacan el del dios Serpiente Emplumada, ya existente en épocas anteriores, sobre todo en Teotihuacan, pero que ahora parece alcanzar nuevas dimensiones de carácter político. En Xochicalco, por ejemplo, la más bella de las pirámides muestra por sus cuatro lados grandes relieves tallados sobre planchas de piedra volcánica que forman las figuras de la Serpiente Emplumada y de personajes que algunos investigadores han identificado con gobernantes. En Cacaxtla (en el Centro de México), una de sus famosas pinturas murales muestra un personaje ataviado como ave majestuosa que se encuentra entre símbolos teotihuacanos y que porta un cetro maya de poder. Este personaje está enmarcardo por la figura de la Serpiente Emplumada.

La etapa de desarrollo: la época militarista (el Posclásico)

Los tiempos de la guerra

El Posclásico mesoamericano (900-1521) se caracteriza por hondas transformaciones sociales y políticas. Uno de los rasgos más sobresalientes de este periodo fue el militarismo. Al afirmarse lo anterior no se siguen las tesis del pacifismo del Clásico, muy defendidas hasta hace pocos años, sobre todo por los mayistas, y que ahora, principalmente con las investigaciones sobre la escritura maya, han caído por tierra. Pero en el Clásico el militarismo no constituyó el eje de la política, mientras que en el Posclásico sí lo fue.

Retrocedamos en busca del antecedente del militarismo posclásico. Las capitales del Epiclásico no fueron capaces de reproducir el equilibrio político de los tiempos teotihuacanos, y poco a poco el ambiente se fue tornando más inestable y bélico. Hacia el año 900 la fragmentación del área Centro era notable, y a este factor se unió un proceso histórico que ha sido atribuido al cambio del clima en el área Norte de Mesoamérica. El área Norte, ocupada originalmente por recolectores-cazadores, había sido invadida por los agricultores del sur hacia el año 1 dC. La economía de los invasores sedentarios descansaba principalmente en la agricultura, la minería y el comercio. La minería era muy importante, pues en algunas de sus regiones se extraía el cinabrio, valioso para teñir los cuerpos de los difuntos de color rojo en los ritos funerarios. Sin embargo, los agricultores sólo pudieron mantenerse en el área Norte por 900 ó 1 000 años. Las prolonga-

das sequías fueron, al parecer, las causantes de la ruina de los agricultores septentrionales. Éstos fueron abandonando paulatinamente sus tierras en sucesivas migraciones, dirigidas principalmente a las áreas Occidente y Centro, donde los antiguos moradores no pudieron evitar la penetración. Las fronteras del norte de Mesoamérica retrocedieron hasta 250 km, y el territorio abandonado fue ocupado por grupos nómadas. Entre los pueblos migrantes no iban sólo agricultores, sino recolectores-cazadores que aprovecharon la situación para invadir tierras de climas más favorables. A estos pueblos septentrionales –tanto a los agricultores como a los nómadas– se les dio el nombre de «chichimecas», lo cual se hizo sinónimo de «bárbaros». No obstante, muchos de los pueblos que llegaron a ser poderosos durante el Posclásico ostentaban con orgullo su origen chichimeca.

La penetración de los chichimecas produjo muy profundos cambios en la vida mesoamericana. Por una parte, aumentó la población en algunos territorios del área Occidente, lo que, según algunos autores, permitió el desarrollo político de la región. Ocasionó también una mayor inestabilidad política y las consecuentes tendencias militaristas, al conformar estados agresivos y de tendencias hegemónicas. La cultura en general y la religión en particular cambiaron considerablemente, sobre todo en consonancia con el nuevo clima bélico. La presión demográfica en las áreas Centro y Occidente motivó una movilización demográfica que produjo migraciones, reacomodos y recomposición política en cadena en territorios muy distantes.

Entre 950 y 1150 llegó a su apogeo la ciudad más famosa de la primera parte del Posclásico: Tollan. Surgió en un territorio que siglos antes había sido explotado por Teotihuacan, principalmente por sus ricos yacimientos de mineral calizo. Aunque la región es semiárida, se beneficiaba por varias corrientes de agua que permitieron la irrigación de sus fértiles tierras. La población de Tollan, genéricamente denominada tolteca, fue multiétnica, y al menos una de las tres etnias prin-

cipales que la componían tenían su origen en el área Norte. Los toltecas llevaron sus campañas de expansión por muy diferentes partes de Mesoamérica, y entre los vestigios de su presencia o de su influencia quedó la imagen de un dios recostado, con la cabeza y la parte superior de la espalda erguidos, las piernas recogidas, la cabeza tornada hacia un lado y una vasija para depósito de ofrendas sobre el vientre. Es la divinidad conocida actualmente con el erróneo nombre de Chacmool.

Otro de los grandes centros de poder durante el Posclásico fue Chichén Itzá, al norte de la Península de Yucatán. Esta ciudad mantuvo con Tollan una relación aún no del todo esclarecida. En Chichén Itzá se reproducen muchos de los símbolos religiosos originarios de Tollan. El gran misterio de esta relación es que la magnificencia de la ciudad maya no permite suponer que hubiese sido un sitio dominado por los toltecas.

Durante la segunda y última fase del Posclásico, denominada Posclásico Tardío, surgieron en Mesoamérica estados belicosos que se impusieron a sus vecinos por la fuerza de las armas. En el área Occidente, en la región lacustre de Pátzcuaro, los tarascos formaron una unidad con grupos de otras etnias para avasallar un amplio territorio. En Oaxaca, los mixtecos lucharon entre sí y contra otros pueblos con una intención política semejante, aunque no logran consolidar su unidad política. En los Altos de Guatemala, quichés y cakchiqueles formaron una alianza que se lanzó a la conquista de otros pueblos. El pueblo que más se distinguió por sus campañas de dominio fue el de los mexicas, hombres de origen chichimeca. Los mexicas, aliados a los tetzcocanos y a los tlacopanecas, dominaron primero la Cuenca de México y posteriomente avanzaron hasta someter un territorio que llegaba de las costas del Golfo de México a las del Océano Pacífico, penetraba en el sur a Oaxaca y a Guerrero, y abría una ruta que llegaba a la región llamada Xoconochco, en los límites de Chiapas y Guatemala, muy rica en la producción de cacao. Su poder duró apenas un siglo. En 1519 sus dominios fueron invadidos por los es-

pañoles, quienes derrotaron en 1521 a los mexicas e iniciaron la destrucción de Mesoamérica para crear sobre su territorio la Nueva España.

Los dioses guerreros

¿Cómo fue la religión durante el Posclásico? Su rasgo distintivo fue el militarismo. Éste se apoyó durante el Posclásico en varias concepciones religiosas: primera, la que atribuía al hombre el carácter de auxiliar de los dioses; segunda, la de que los dioses se desgastan al cumplir sus funciones en el mundo, y que era necesario alimentarlos con la fuerza obtenida de la sangre del ser humano; tercera, que los dioses tenían en el mundo su ciclo de vida/muerte, por lo que su revivificación se alcanzaba tras su propia muerte, y cuarta, que los dioses podían ocupar los cuerpos de los hombres para vivir en ellos y morir en ellos.

La primera idea contaba en su favor con mitos importantes. Entre los mexicas, por ejemplo, destaca el relato de la creación del mundo en varias etapas que desembocan en su estado actual. Habían sido cuatro las etapas previas; la quinta corresponde al mundo presente. En cada una de ellas había gobernado un dios, adquiriendo el carácter de sol. Cada etapa significaba una edad de equilibrio cósmico en la cual el dios-sol en turno se iba debilitando al paso de los siglos, hasta que su vejez ocasionaba un terrible cataclismo y otro dios lo derrotaba para ocupar su lugar. En cada época habían vivido distintos seres humanos; pero sólo en la quinta o actual existía el verdadero hombre, el que se alimentaba de maíz. La quinta edad o Quinto Sol estaba gobernada por el dios astral que tenía por nombre calendárico 4-Movimiento. Como cualquiera de las cuatro anteriores, terminaría en un cataclismo al finalizar un siglo (un ciclo de 52 años). 4-Movimiento se debilitaría y, como en el final de los soles anteriores, vendría la catástrofe. Pero éste sería ya el fin del mundo, pues no surgiría un sexto sol.

El mito se basa, como se puede ver, en la idea de que los dioses se desgastaban y envejecían en su paso por el mundo. Para fortalecerse y retrasar su muerte debían ser alimentados con sustancias mundanas (comida, humo aromático de copal, fuego, etcétera), y sobre todo con la sangre y los corazones humanos. Los hombres se consideraban auxiliares del Quinto Sol. Con el esfuerzo de la guerra obtenían cautivos vivos para llevarlos a sus altares como víctimas. La ideología militarista se enriquecía al hacer creer a cada varón que su entrega como militar a las campañas de conquista lo hacía partícipe de la salvación del mundo. Correlativamente, los pueblos poderosos justificaban con el mito su proceder ante los más débiles, y todo desembocó en el incremento de los sacrificios humanos del Posclásico.

No todos los sacrificios humanos tenían como explicación la necesidad de alimentar al Sol. Los dioses, desgastados en su paso por el mundo, debían morir para renacer de inmediato con fuerzas renovadas. Como se vio, se creía que los dioses podían ocupar los cuerpos de los hombres. Muchos de los cautivos de guerra eran ataviados como los dioses y convertidos en ellos por medios rituales. En esta forma, ya como imágenes divinas, eran llevados al sacrificio. El dios que había dentro de cada uno de ellos moría en la ceremonia, y se suponía que de inmediato renacía con nuevos bríos. Con frecuencia el cuerpo de la víctima era cortado en pedazos, y éstos eran dados a los fieles en una especie de comunión.

Las complejas fiestas religiosas son descritas minuciosamente en las fuentes documentales. El principal orden de celebración correspondía al ciclo anual de 365 días, dividido en 18 veintenas, cada una destinada a una fiesta religiosa. Durante las fiestas los hombres se congregaban para celebrar a los dioses con bailes, música, cantos, ofrendas de flores, de alimentos, de objetos suntuarios o de copal y, muy especialmente, de la vidas humanas.

Algunos de los ritos religiosos tuvieron un acentuado carácter militar. Por ejemplo, los mexicas elegían entre sus cauti-

vos de guerra a uno distinguido por su destreza en el uso de las armas, y lo enfrentaban con cinco sucesivos adversarios en un duelo desigual. El enemigo estaba atado del pie o de la cintura a una gran piedra cilíndrica, mientras que sus contrarios tenían absoluta libertad de movimientos. El cautivo, además, blandía una espada de madera adornada con plumones, mientras que los guerreros mexicas que lo iban atacando portaban el mismo tipo de espadas, pero con los bordes armados de navajas de obsidiana. Los guerreros que combatían al cautivo en este acto gladiatorio eran cuatro derechos y un zurdo; éste ocupaba el quinto lugar. En cuanto el cautivo recibía una herida, se le tomaba y se le llevaba al altar donde debía extraérsele el corazón. La historia registra un solo caso en que el prisionero venció uno por uno a los cinco guerreros mexicas; pero agrega que éste, creyendo haber ganado la gloria en el sacrificio, pidió que se le diera muerte ritual.

La ideología religiosa y militar se manifiesta ampliamente en la imaginería del Posclásico, sobre todo entre los mexicas, con escenas de muerte, sacrificios y guerra. En la escultura y la pintura abundan los símbolos de armas, batallas, cráneos, esqueletos, fémures cruzados, bolas de zacate para clavar en ellas las puntas de maguey del autosacrificio, manos, corazones, aves y mamíferos carniceros (águilas, buitres, jaguares, lobos, pumas, etcétera). Los principales dioses eran guerreros: el planeta Venus entre los toltecas, el Sol entre los mexicas y el Fuego entre los tarascos. Las oraciones hablan obsesivamente de la Tierra y el Sol alimentados con la sangre y los corazones de los hombres.

En lo tocante a sistemas de conocimiento, puede afirmarse que durante el Posclásico sufrieron un proceso de simplificación. Así, el calendario maya se simplificó considerablemente. Las cuentas del tiempo tuvieron como máxima unidad la suma de 13 katunes (esto es, el total de días resultante de la multiplicación de 360 por 20 por 13 = 93 600 días). La escritura perdió importancia hasta casi desaparecer, al grado de que a los españoles no les fue posible entender el sistema. La erec-

ción de las estelas disminuyó y el contenido de sus mensajes cambió radicalmente para enaltecer ya no a un soberano, sino a grupos nobiliarios en el poder.

Nuevos cultos, imágenes y formas arquitectónicas vendrían de los hombres del área Norte. Se construyeron edificios –llamados en lengua náhuatl *tzompantli*– que servían para espetar en varas los cráneos de los enemigos sacrificados. Los cultos que congregan un gran número de participantes exigieron edificios de salas y vestíbulos hipóstilos, con amplios espacios de reunión.

La religión del Posclásico se caracteriza también por dos formas muy importantes de su articulación con formas políticas de dominación hegemónica. En una de ellas predomina el culto del dios Serpiente Emplumada; en la otra, el gobierno de dioses guerreros vencedores que debían ser considerados «padres adoptivos» por los vencidos.

En el primer caso se destacaba la fama de la ciudad de Tollan y la leyenda de un rey-sacerdote tolteca llamado Quetzalcóatl. Este nombre significa, precisamente, «Serpiente Emplumada». Según esta leyenda, Quetzalcóatl, un héroe cultural, heredero de la corona de Tollan, combatió a los usurpadores que habían asesinado a su padre y tomó el poder. Bajo su reinado los toltecas vivieron prósperamente y adquirieron grandes conocimientos. Tollan se enriqueció con bellos edificios, entre los que se contaban cuatro palacios reales, de cuatro colores, que estaban situados en los cuatro rumbos de la tierra. Esta imagen idílica terminó con el desastre: el rey-sacerdote, ya anciano, fue tentado por unos magos extranjeros, quienes lo convencieron de que bebiera cinco tazones de pulque, bebida alcohólica que el rey desconocía. Ebrio, Quetzalcóatl tuvo relaciones sexuales con una sacerdotisa. Al día siguiente, consciente de su pecado y arrepentido de su acción, abandonó Tollan y, según algunas fuentes, se inmoló para convertirse en Estrella de la Mañana. El astro era una manifestación del dios Serpiente Emplumada.

La leyenda de Quetzalcóatl y Tollan tuvo un uso político.[1] Varios pueblos conquistadores constituyeron o pretendieron constituir gobiernos regionales integrados por pueblos de distintas etnias, incorporándolos por la fuerza pero respetando, por lo regular, a sus gobernantes étnicos. Como podrá recordarse, estos gobernantes étnicos o «naturales» fundamentaban su legitimidad en el linaje, que supuestamente los aproximaba al dios patrono o primer antepasado. ¿Cómo legitimaban los conquistadores un aparato político superior, por encima del poder que otorgaban los distintos «primeros padres»? Es muy significativo que los conquistadores afirmaran que los «primeros padres» habían salido todos de una Tollan mítica, en la que gobernaba el dios Serpiente Emplumada. Además de recalcar este origen común, puede verse que las fuentes históricas mencionan a varios gobernantes de estos pueblos conquistadores, dándoles nombres que los identifican como hombres-dioses, esto es, hombres que entregaban sus cuerpos para que los ocupara el dios. Entre dichos gobernantes los hay que tuvieron los nombres de Quetzalcóatl, Kukulcán, Gukumatz o 9-Viento. Tanto Quetzalcóatl como Kukulcán y Gukumatz significan, respectivamente en náhuatl, en maya y en quiché, «serpiente emplumada». En cuanto a 9-Viento, es un nombre calendárico del dios.

Para entender el sentido político de la leyenda de Quetzalcóatl y Tollan hay que tomar en cuenta que Serpiente Emplumada es el creador mítico del género humano. Este dios había bajado a las profundidades del Lugar de los Muertos y había obtenido allí el polvo y la ceniza de seres que habían vivido con anterioridad sobre la tierra. Tras graves peripecias, Serpiente Emplumada llevó cenizas y huesos a Tamoanchan –el lugar de la creación–; allí se perforó el pene, y con su propia sangre y

[1] La hipótesis que enseguida se enuncia es una síntesis del contenido del libro de Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesomericanas del Clásico al Posclásico,* México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas y Fondo de Cultura Económica [en prensa].

los restos extraídos del Lugar de los Muertos formó la mezcla que daría origen a los hombres.

Sin embargo, cada pueblo contaba un mito de origen particular: «los primeros padres» habían existido dentro de la tierra, en el interior de una montaña sagrada, desde el tiempo de la creación genérica del ser humano. De allí habían salido –habían nacido– para poblar el mundo. Cada pueblo tenía como creador y protector al dios patrono que lo había sacado de la montaña. Pero, así como cada patrón era el padre particular de un pueblo, Serpiente Emplumada era el padre genérico de todos los pueblos.

El encadenamiento se hacía en distintos planos terrenales y míticos. Las capitales de los pueblos conquistadores eran réplicas de Tollan y los gobernantes eran réplicas de Quetzalcóatl, el gobernante-sacerdote de Tollan. De manera semejante, Tollan era identificada con Tamoanchan; los cuatro palacios reales de Quetzalcóatl eran las cuatro columnas que sostenían el cielo (árboles de cuatro colores), el gobernante-sacerdote Quetzalcóatl era el dios Serpiente Emplumada y la vida de todos los hombres en Tollan, antes de salir al mundo, era el tiempo del amanecer, antes de la primera salida del Sol, esto es, el tiempo de la creación del mundo.

Los gobernantes de los pueblos conquistadores del Posclásico sojuzgaban a los pueblos vecinos a nombre de Serpiente Emplumada, y muchas veces le daban su cuerpo. Podían alegar su supremacía sin negar el poder de los «hermanos mayores» de los pueblos sometidos. Les reconocían su filiación divina, siempre y cuando se sometieran al representante del dios patrono jerárquicamente superior: Serpiente Emplumada.

Los pueblos conquistadores que gobernaban como representantes de Serpiente Emplumada lo hacían por medio de la coalición de varias capitales, por ejemplo tres de ellas.

Las fuentes documentales relatan dos casos en los cuales las alianzas de los pueblos poderosos fracasaron ante la ambición de uno de sus estados componentes, que se impuso a los otros dos. El caso más claro es el de los mexicas. En 1428,

a un siglo de haber fundado Mexico-Tenochtitlan, los mexicas y sus aliados derrotaron a Azcapotzalco, la capital hegemónica de la Cuenca de México. Tras la victoria, reconstruyeron una triple alianza que supuestamente era una continuación de la que existía desde los tiempos de Tollan. La institución recibía el nombre de *excan tlatoloyan* o «lugar del triple juzgado». Los otros dos estados que intervinieron en la alianza fueron Tetzcoco y Tlacopan. El convenio comprendía la especificación de las funciones que cada una de las tres capitales desempeñaría en beneficio común, y tocó a Mexico-Tenochtitlan la dirección de la guerra.

El papel de directores de las campañas militares permitió a los mexicas colocarse en una posición privilegiada, pues la *excan tlatoloyan* se dedicó principalmente a la expansión territorial por medio de la conquista. Muy pronto los mexicas se impusieron sobre sus aliados Tetzcoco y Tlacopan, lo que fue notorio durante el reinado de Motecuhzoma Xocoyotzin.

Como en otros casos, se recurrió a la justificación religiosa de las acciones políticas. Los mexicas sostuvieron que el poder del mundo estaba en manos de los dioses, y que entre ellos había sucesión de mando. En su época, afirmaban, era claro que había alcanzado la cúspide del mando su propio dios patrono, Huitzilopochtli. Era él –y ya no Serpiente Emplumada– quien debía regir el mundo, y todos los pueblos, a pesar de no tenerlo directamente como patrono, debían sujetarse a sus órdenes, reconociéndolo como un «padre adoptivo».

Hechos semejantes ocurrieron en el área Occidente, donde los tarascos habían fundado una triple alianza entre Tzintzuntzan, Pátzcuaro e Ihuatzio. Los tres estados militaristas sometieron a sus vecinos en un amplio radio, constituyendo una entidad política de una naturaleza nunca antes conocida en la región. El poder se centró en la región del Lago de Patzcuaro, en cuyas orillas se habían fundado las tres poblaciones. Al poco tiempo de haberse establecido el gran dominio de los tarascos, Tzintzuntzan se impuso sobre sus dos aliadas. La justificación del mando sobre ellas y sobre todos los

pueblos que habían sido vencidos por las armas fue semejante a la de los mexicas: todos los pueblos debían obedecer al dios patrono de los vencedores, Curicaueri, que ahora ocupaba la cúspide del panteón.

A juzgar por los restos arqueológicos, la expansión de los mexicas significó mucho más que la simple imposición de los modelos político-religiosos. La incrustación de la población invasora en territorio dominado pudo haber sido uno de los motivos por los que las prácticas religiosas, expresadas principalmente en los vestigios arqueológicos, se superponen a las de los nativos. Por ejemplo, en el norte del área Golfo, en la zona huasteca, donde las imágenes de los dioses se habían destacado por la sobriedad de sus líneas y la serenidad de los rostros, empezaron a elaborarse piezas con un fuerte estilo mexica. Así aparecen en el sitio conocido como Castillo de Teayo varias esculturas de piedra, unas con estilo huasteco y otras con los rasgos característicos de las imágenes de los dioses del Altiplano.

CONQUISTA Y EVANGELIZACIÓN

La consolidación de España

A fines del siglo XV España iniciaba una profunda transformación histórica. Con la conquista de Granada cerraba el proceso de la reconquista. Al arrebatar a los musulmanes sus últimos territorios de la península, consolidaba su unificación política. En el consecuente reordenamiento de fuerzas, España aseguraba la preeminencia de la monarquía frente al poder de la nobleza terrateniente. Con la expulsión de los judíos definía sus perfiles de intolerancia. Por último, abría con la empresa colombina el camino de Europa hacia América.

Como puede suponerse, una de las manifestaciones más profundas de dicha transformación se dio en el plano religioso. La cristiandad europea del siglo XV se enfrentaba a una creciente corrupción del clero, contra la cual surgieron grandes movimientos de carácter moralizador y educativo, entre ellos los encabezados por humanistas de la talla de Erasmo de Rotterdam. En España la renovación fue oficial: provino de la corona, y adquirió su realización máxima en la obra del arzobispo de Toledo, Francisco Jiménez de Cisneros.

Los movimientos europeos dirigidos a contrarrestar la corrupción y la ignorancia clerical se habían gestado en caminos antagónicos, sobre todo en lo que se refería a la sujeción a Roma. Por una parte, principalmente en Alemania, las críticas por corrupción se dirigían a todas las capas jerárquicas de la Iglesia, incluida la autoridad suprema. En esta forma se

llegó a la ruptura con el papa y a la escisión del cristianismo occidental con el nacimiento de la reforma protestante. En sentido contrario, otras reformas se ajustaban a la obediencia de la autoridad papal. La corona española, aliada al papa, reaccionó violentamente contra el protestantismo, y España asumió el papel de abanderada de la cristiandad en contra de los infieles y de los herejes, entre los que colocaba en primer término a los protestantes.

La asunción del papel de abanderada del cristianismo fiel al papado acentuó la intolerancia religiosa de España. La ideología rectora de la unificación política había sido el reestablecimiento del cristianismo en los territorios peninsulares recuperados. La caída de Granada había expulsado a gran parte de la población islámica, y los musulmanes que permanecían en la península habían tenido que convertirse –real o ficticiamente– al cristianismo. Pese a las serias repercusiones económicas y culturales de la política de persecución a judíos y musulmanes, España siguió hostigando a los conversos y a sus descendientes. Se promulgó así una legislación discriminatoria que privilegiaba a los «cristianos viejos» –esto es, a los que demostraban «pureza de sangre»– frente a los españoles que tenían ascendencia judía o musulmana. En una acción más drástica, se ordenó la expulsión definitiva de los moriscos o descendientes de los musulmanes que habían seguido habitando en territorio español. Para operar todas estas medidas, el gobierno contó con un terrible aparato represivo: la Inquisición. Era éste un tribunal religioso que había sido reorganizado por los Reyes Católicos como una dependencia de la corona. Con el tiempo el tribunal de la fe dirigiría sus ataques no sólo contra los sospechosos de ideas protestantes, sino contra toda forma de manifestación del pensamiento erasmista, aunque Erasmo no había desconocido la autoridad papal. España cerraba así la puerta a las corrientes intelectuales más avanzadas de su época y adquiría los perfiles de fanatismo que se hicieron presentes en la colonización de América.

España y el descubrimiento de América

La expedición de Cristóbal Colón entregaba a España las primicias del descubrimiento del territorio americano. El regreso del primer viaje colombino despertaba la polémica acerca de cuáles países europeos, en nombre de la cristiandad, tendrían el derecho de posesión y evangelización sobre las tierras recién halladas. El conflicto surgió entre Portugal y España, cuyos navegantes habían avanzado hacia territorios que hasta entonces desconocían los europeos, y ambos países recurrieron a la autoridad papal. El papa demarcó con una línea meridiana los derechos españoles y portugueses. Sin imaginar aún las dimensiones americanas, con su demarcación dio una considerable ventaja a la monarquía española. La condición, tanto para España para Portugal, era que atrajeran a la fe cristiana a todos los habitantes de las tierras descubiertas.

Con el reordenamiento político, los grandes nobles terratenientes españoles habían perdido la preeminencia, pero habían conservado sus enormes percepciones económicas y constituían un grupo burocrático que, mal que bien, podía enfrentarse a la empresa administrativa del Nuevo Mundo. De los nobles de menor rango y de los plebeyos surgirían hombres que, con pocas posibilidades de sobresalir en la península, encontrarían en las tierras descubiertas la oportunidad brindada por la aventura. En ellos se unían, en forma extraña, un sentimiento medieval que embonaba con el fanatismo religioso imperial, y un espíritu de empresa que los animaría como conquistadores y colonizadores.

España se convirtió en la gran puerta de entrada de las riquezas americanas a una Europa ávida de metales preciosos y de mercados, en vías de transformación hacia el capitalismo; pero careció de la fuerza económica suficiente para retener tales riquezas, que fluyeron hacia países más industrializados.

Por otra parte, en el ejercicio de su papel de conquistadora, España se constituyó en adalid del cristianismo europeo.

Los españoles pretendieron justificar ante Europa su acción sobre los pueblos indígenas del continente descubierto. Con la conversión de los infieles al cristianismo y con la consecuente creencia en que así salvaban las almas de los conquistados, suponían legitimar la guerra de conquista, la destrucción de culturas milenarias, y la explotación y dominación de los indígenas.

Todas las acciones de conquista y colonización se subsumieron a esta interpretación. Como ejemplo claro de los extremos a que llegó la pretendida justificación está el requerimiento, fórmula introducida en América por el conquistador Pedrarias Dávila en 1514. Los conquistadores se dirigían a los indígenas, intimándolos para que reconocieran en ese mismo momento la naturaleza de la Trinidad cristiana y los derechos que el papa había otorgado al rey de España. Los indios, obviamente, no entendían una sola palabra de aquel discurso en lengua extraña. Su falta de respuesta al requerimiento era considerada por los españoles motivo suficiente para atacarlos en guerra justa, someterlos y explotarlos.

Conquista y colonización de Mesoamérica

Los españoles habían asentado sus reales en las Antillas desde la llegada de Colón a tierras americanas. Su dominación fue tan drástica que condujo a la esclavitud y posteriormente al exterminio de la población indígena antillana. De allí continuaron la empresa de descubrimiento, conquista y colonización. Tres expediciones españolas salieron sucesivamente de Cuba hacia el occidente: en 1517 Francisco Hernández de Córdoba tocó las costas de Yucatán; un año después Juan de Grijalba recorrió las costas del Golfo de México, y en 1519 Hernán Cortés encabezó una expedición que se adentró en territorio mesoamericano, llegando hasta Mexico-Tenochtitlan.

Desde su llegada, al pasar por Cempoala, Cortés demostró su intolerancia religiosa. En dicha ciudad totonaca, cercana a la costa del Golfo, derrocó las imágenes de los dioses ante

el asombro de los indígenas. Ahí, enterado de las rivalidades políticas existentes en los dominios de los mexicas, aprovechó el descontento de quienes estaban inconformes con la opresión mexica y obtuvo su auxilio para lanzarse al interior del territorio. Con los pueblos descontentos que se encontró en el camino formó un cuerpo de aliados para avanzar sobre Mexico-Tenochtitlan. Tras sangrientas luchas, derrotó a los poderosos mexicas en 1521.

La ciudad de Mexico-Tenochtitlan fue arrasada, pues Cortés temía que en ella se reorganizaran las fuerzas vencidas; pero quiso conservar el sitio como símbolo de la victoria, y sobre las ruinas mandó construir México, capital de la naciente Nueva España. La fama adquirida por los conquistadores al aniquilar a las fuerzas mexicas les permitió ampliar el radio de su dominio, pues en campañas militares sucesivas fueron sujetando a los distintos pueblos indígenas.

La habilidad política de los conquistadores cristalizó en una pronta organización hegemónica sobre las tierras vencidas. Entre 1527 y 1528 conquistaron el territorio maya de Chiapas y, finalmente, tras cruentas luchas, pudieron dominar la Península de Yucatán en 1545. La colonización y la occidentalización alcanzó pronto altos niveles en la Cuenca de México, en los valles de Puebla, Tlaxcala, y Toluca, y en tierras michoacanas. En cambio, muchas otras regiones fueron difíciles o de plano inaccesibles. En Aridamérica el proceso fue lento y difícil, pues los conquistadores tuvieron que enfrentarse a sociedades de nómadas guerreros durante siglos.

Los españoles afianzaban tanto el dominio político y militar como el aculturador en las tierras conquistadas, fundando ciudades que se convertían en las nuevos centros rectores regionales. Se poblaba la parte principal de ellas con españoles «limpios de sangre», y se dejaban los barrios periféricos a los indígenas. En contraste con la vida urbana, el campo siguió siendo un territorio casi exclusivamente indígena, aunque fue explotado tanto por las comunidades como por las empresas españolas.

Una de las instituciones más importantes para el establecimiento y la organización de la Colonia fue la encomienda, que ya había sido establecida en las Antillas con terribles resultados de despoblación. La encomienda se entregaba a españoles privilegiados. Era un señorío limitado sobre los indígenas, pues no incluía derechos jurisdiccionales ni gubernativos. El español beneficiado percibía servicios y tributos de los indígenas a cambio de determinadas obligaciones frente a la corona española. Eran deberes militares, políticos, religiosos y económicos. La principal obligación del encomendero era sostener económicamente a los religiosos que cristianizaban a los indios; debía proporcionar a los evangelizadores, además, todos los medios materiales que requirieran para el desempeño de sus funciones. La encomienda daba los tributos y la mano de obra indígena que requería la producción de las empresas de los conquistadores. Trataron de evitarse los abusos al prescribirse que los indígenas no debían trabajar para el encomendero más de 20 días seguidos, y que entre uno y otro periodo de trabajo debían existir espacios de 30 días para que los encomendados se dedicaran a las labores en sus propias comunidades. Sin embargo, no fue posible frenar los excesos de los encomenderos y la misma corona tuvo que intervenir para hacer desaparecer paulatinamente esta institución. El régimen de la encomienda disminuyó en importancia en el siglo xvii.

La evangelización

La Conquista y la Colonia se establecieron gracias a dos formas concurrentes y complementarias de dominación: por una parte, el avance militar y el establecimiento de un orden político hegemónico, bases del nuevo orden económico de explotación a los indígenas; por la otra, el adoctrinamiento religioso y la aculturación de los indígenas bajo los cánones del pensamiento occidental. No es posible –como lo han pretendido algunos de los defensores de la evangelización– separar la

conquista militar de la llamada «conquista espiritual», pues ninguna puede explicarse sin el auxilio de la otra, ni ambas sin su unión a la empresa imperial. La falsa separación se quiere encontrar en las protestas de algunos religiosos ante los abusos de los encomenderos y el poder civil; pero éstas fueron simples desadaptaciones de la dominación, normales en cualquier proceso histórico en que jueguen y entre choquen distintos intereses particulares. Debe aclararse que los conflictos fueron graves y frecuentes, no sólo entre el poder civil y el religioso, sino entre el clero secular y el regular, y, aun dentro de este último, entre las distintas órdenes religiosas.

En la labor aculturativa y evangelizadora, las órdenes mendicantes tuvieron una participación excepcional. Desde 1524 los franciscanos extendieron sus primeras misiones en la Cuenca de México, en los valles de Puebla y Tlaxcala, y en la zona lacustre tarasca de Michoacán. Dos años después llegaron los dominicos, quienes se dirigieron hacia Oaxaca; después se extenderían hasta Yucatán, Chiapas, Guatemala, Pánuco, etcétera. Por último, en 1533, llegaron los agustinos, a quienes tocó evangelizar en territorios más agrestes y difíciles o coadyuvar en zonas ya ocupadas por franciscanos y dominicos.

Algunos evangelizadores tempranos pasaron a la Nueva España imbuidos de un humanismo inspirado en el pensamiento de Erasmo de Rotterdam y de Tomás Moro. Fue el caso notable de Vasco de Quiroga, quien trató de hacer realidad el proyecto utópico de Moro entre los tarascos de Michoacán. Pero en términos generales los procesos de evangelización estuvieron teñidos por la intolerancia española de la época, sobre todo a partir de la muerte de Carlos V (1558) y de la sucesión de su hijo Felipe II, pues éste se caracterizó por su absolutismo e intolerancia.

La necesidad de los conquistadores de controlar apresurada pero firmemente el territorio conquistado hizo que la evangelización española se distinguiese por su violencia y por la conversión forzada. La violencia se dirigió contra las instituciones y contra las personas. La destrucción sistemáti-

ca de los templos indígenas se inició en Tetzcoco en 1525, y continuó en México, Tlaxcala y Huejotzingo. Las imágenes de los dioses corrieron igual suerte que los templos. Los sacerdotes indígenas fueron perseguidos brutalmente; los españoles llegaron al extremo del aperreamiento –ejecución por la instigación de perros fieros, adiestrados en matar a seres humanos–, práctica a la que habían recurrido en las Antillas. En 1539 fue quemado vivo un indio noble, gobernante tetzcocano, sentenciado por el inquisidor apostólico.[1] Dos años después el gobierno español tuvo que excluir a los indígenas de la jurisdicción inquisitorial, fundando sus razones en que la conversión de los neófitos no estaba todavía bien cimentada, por lo que no era justo tratarlos con la rudeza que caracterizaba al tribunal de la fe.

La conversión ligera

Para tener una idea de la «conversión» masificada puede tomarse en cuenta que en 12 años –entre 1524 y 1536– unos cuantos frailes bautizaron a 5 000 000 de indígenas, práctica franciscana que produjo acres críticas entre los agustinos. Esta «conversión», obviamente, hizo que los naturales asimilaran en forma muy limitada los principios del cristianismo. Con frecuencia era sólo nominal, y debía ser reforzada ligando a los conversos al ritual católico. Ante tal necesidad se recurrió también a la fuerza, pues quienes faltaban a la instrucción religiosa eran sometidos al castigo. Por otra parte, los frailes trataron de hacer más atractivo el ritual católico, acentuando las coincidencias que éste tenía con las fiestas prehispánicas, como lo eran la música, el canto y las representaciones dramáticas. Esto aumentó, sin duda, la asiduidad de los neófitos a la iglesia; pero no evitó que se conservaran muchos de los contenidos religiosos mesoamericanos, cubiertos por las formas cultuales cristianas.

[1] La Inquisición se había establecido en la Nueva España, de hecho, desde 1522 (aunque la instauración formal fue hasta 1571).

Como consecuencia de la coerción se dio la mistificación religiosa. Fray Gerónimo de Mendieta relata que era frecuente que los indígenas enterraran las imágenes de los dioses bajo las cruces, con el propósito de mantener subrepticiamente la adoración de sus númenes. Este tipo de prácticas hizo que se considerara peligrosa la erección de capillas donde se venerara y se representara a los santos, pues se temía que las imágenes de los santos recordarían a los indios las de sus antiguos dioses. Pero hubo opiniones contrarias: si se evitaba la construcción de capillas y la fabricación de imágenes de santos se daría la razón a Lutero, que proscribía las imágenes. Era, pues, el conflicto entre los peligros de la iconodulía (que según los evangelizadores podía conducir a la idolatría) y la iconoclasia del pensamiento europeo (que podía hacer caer en sospecha de protestantismo). La balanza se inclinó hacia la veneración de las imágenes, lo que hizo más aceptable el cristianismo a los indígenas.

Los efectos negativos de la ligereza en la conversión masiva se quisieron contrarrestar con la evangelización selecta de los dirigentes indígenas. Los frailes calcularon que al atraer a los nobles hacia el cristianismo, éstos incorporarían paulatinamente a sus vasallos a la nueva fe. Sin embargo, los frailes pronto encontraron un serio obstáculo a la cristianización: la poligamia entre los nobles. Según el derecho de gentes, los cristianos reconocían el matrimonio contraído por los gentiles antes de la Conquista; pero el reconocimiento sólo se refería al primer matrimonio, por lo cual los nobles conversos tenían que repudiar a las esposas subsecuentes. Obviamente, en el momento que los frailes pidieron a los indígenas nobles que señalaran cuál era la mujer que debía ser considerada legítima ante los cristianos, los nobles atendieron a razones privadas muy distantes del orden en que habían celebrado sus sucesivos matrimonios. Los conflictos de intereses no se hicieron esperar, y un buen número de uniones polígamas subsistió a espaldas de los religiosos españoles.

Tras estos resultados, los frailes dirigieron su catequesis a los niños y jóvenes de las familias nobles, sobre todo por me-

dio de escuelas destinadas a quienes serían los dirigentes indígenas de los pueblos. Fueron instituciones de notable valor. Sobresalieron las fundadas en San José de los Naturales (Michoacán) y en Tlatelolco (al norte de la ciudad de México). Pese al grado de aprovechamiento de los hijos de los nobles, no se permitió a los indígenas educados llegar a la ordenación sacerdotal, muy verosímilmente debido a que se temía la formación de líderes que, en un momento dado, se sustrajeran al control español y se constituyeran en dirigentes populares. Como es fácil comprender, la incidencia cristiana a través de la educación de niños y jóvenes produjo terribles enfrentamientos familiares que llegaron a culminar en hechos de sangre.

La incidencia cristiana en la vida indígena

En cuanto a la evangelización del pueblo, los religiosos pronto desistieron de convertir profundamente a los indígenas; pero intervinieron con denuedo en la transformación de la moral indígena, sobre todo en materia sexual, tratando de que todas las relaciones se dieran dentro de los marcos matrimoniales de tipo cristiano. Se enfrentaron también al alcoholismo de los naturales, problema creciente a raíz de la Conquista, pues la embriaguez empezaba a convertirse entre los indígenas en una forma de evasión ante la explotación que sufrían. Los frailes transformaron la vida de las comunidades, para lo cual constriñeron a quienes vivían en asentamientos dispersos a congregarse en poblaciones fáciles de controlar. Fueron muchos los trastornos económicos que ocasionó esta práctica en zonas de escasos recursos, donde la congregación era contraindicada para una subsistencia costeable. Al conformarse con la conversión nominalista, los evangelizadores centraron la mayor parte de sus esfuerzos en el bautismo y en el matrimonio de los nuevos fieles.

Para desenvolverse normalmente, la vida indígena campesina siguió requiriendo la guía espiritual y los servicios de distintas clases de oficiantes indígenas. Entre éstos estaban

los especialistas en la apertura de los campos al cultivo, que requerían de la protección de los dioses de la lluvia; los conocedores del ritual de estreno de casa, hornos de cal, baños de vapor y otras obras, pues se creía que su intervención contrarrestaba las fuerzas sobrenaturales nocivas de los edificios recién construidos; los celebrantes de los ritos de paso; los controladores de los meteoros, principalmente de la lluvia y del granizo; los ahuyentadores de las plagas; los médicos y los adivinos. Pronto surgió una recíproca y enconada animadversión entre los evangelizadores y los oficiantes de los antiguos ritos. Los frailes acusaban a sus competidores espirituales de predicar contra el bautismo y las prácticas cristianas, y no se equivocaban, pues entre los sacerdotes y magos indígenas existieron fuertes líderes de la resistencia. La persecución a los dirigentes religiosos indígenas no se hizo esperar. El alejamiento de algunas zonas indígenas, sin embargo, protegió a muchos de estos hombres, cuyos sucesores en profesión continúan hasta hoy prestando servicios a las comunidades.

Los malos tratos recibidos lanzaron a muchos indígenas a la vía armada; pero el sometimiento fue drástico e inmediato. En 1541, en Nueva Galicia, se produjo la llamada Rebelión del Mixtón: los caxcanes y otras etnias quisieron expulsar el cristianismo de sus dominios. La rebelión fue sofocada con una represión sangrienta, con la que se quiso prevenir a quienes intentaran acciones semejantes. No obstante lo anterior, las rebeliones indígenas se repitieron durante toda la Colonia.

Los frailes ante la cultura indígena

Muchos de los frailes se aplicaron al estudio de las lenguas indígenas, principalmente del náhuatl, para adquirir un vehículo de comunicación directa que les permitiera adaptar las prédicas por el acercamiento de los conceptos cristianos a los eventuales equivalentes indígenas. Al mismo tiempo, el aprendizaje de estas lenguas daba a los frailes una gran ventaja en el control de la población indígena frente al resto de

los españoles, cuyo ejemplo moral consideraban nocivo. Con la misma idea de aproximarse a la mentalidad de los conquistados, algunos evangelizadores se adentraron en el estudio de las culturas anteriores a la Conquista, recogiendo información acerca de creencias, instituciones y prácticas antiguas. Sus informantes fueron por lo regular ancianos que habían vivido con plenitud en las tradiciones prehispánicas. Los evangelizadores consignaron el conocimiento recogido en obras que hoy día son fundamentales en el estudio histórico. Sin embargo, la acción de los cristianos fue ambivalente, pues mientras algunos procuraban obtener esta información, otros destruían los libros indígenas y, desde el plano gubernamental, prohibían que los frailes escribieran sobre las «antiguallas» de los indios, alegando que este registro propiciaba la persistencia del paganismo.

De cualquier manera, fue muy grande la incomprensión de los cristianos al pensamiento indígena, pues tanto los interesados por la cultura autóctona como los que combatían su registro estimaban que la vida indígena anterior a la evangelización había sido inspirada por el Demonio. Los españoles llegaron a creer en la existencia de los dioses indígenas, diciendo que eran demonios que se aparecían y aconsejaban a los hombres con el fin de hacerlos pecar, apoderarse de sus almas y llevarlas al infierno. La incomprensión de la capacidad humana iba más allá: los cristianos creían que los neófitos no eran hombres maduros, y que debían quedar sujetos a la tutela y dirección de los evangelizadores como si fuesen menores de edad.

Los resultados de la evangelización

La conquista y la colonización produjeron de inmediato resultados desastrosos en los indígenas. Las epidemias, el expolio, la explotación, la pérdida de dignidad social, individual y humana, la aplicación de medidas antieconómicas y otras calamidades condujeron a una terrible despoblación.

Fue un genocidio inusitado en la historia de la humanidad. La población descendió en proporciones catastróficas. Son famosos los suicidios en Yucatán, a los que los indígenas fueron arrojados por el hostigamiento español. Los desmanes se daban en todo el territorio conquistado. Una carta del obispo de México, fray Juan de Zumárraga, dirigida al rey de España el 27 de agosto de 1529, dice que en la región del Pánuco los indígenas se negaban a tener hijos para que éstos no fuesen reducidos a la esclavitud. El descenso en la natalidad se dio en toda la Nueva España ante la falta de alicientes de vida.

Sobre la población restante los religiosos ejercieron un control más acentuado, de corte paternalista, que provocó una gran dependencia moral de los indígenas a los misioneros. Al desintegrarse el orden indígena, fue más fácil la penetración de las instituciones y formas de vida occidentales; pero fue una penetración selecta, reducida a los elementos mínimos. En efecto, se quería mantener a los vencidos en una posición subordinada, dependiente, transmitiéndoles una cultura limitada: la llamada por los antropólogos «cultura de conquista». Así, los colonizados perdían gran parte de su cultura y recibían a cambio rudimentos culturales que siempre les serían exógenos; para su asimilación y adaptación necesitarían permanentemente el auxilio de los «adultos». Esta relación de aculturación limitada se ha mantenido hasta nuestros días como característica tenaz de la mentalidad colonial.

El resultado negativo de la evangelización hizo que el ímpetu de las primeras décadas de la evangelización decayera cuarenta años después. Fray Gerónimo de Mendieta, uno de los más distinguidos evangelizadores, consideró que la iglesia novohispana había sufrido una terrible decadencia a partir de 1564.

Tal imagen es ratificada en nuestros días por historiadores que evalúan el nivel de conversión de los indios. Gibson, por ejemplo, considera que, si bien la conducta de los indígenas se transformó en lo externo, en la vida privada se mantuvie-

ron creencias y prácticas antiguas. Para este autor, los evangelizadores no pudieron transmitir en forma convincente las concepciones cristianas básicas de virtud y pecado.

En esta forma, pese a la firme implantación de la soberanía española en el territorio conquistado, pese al genocidio y pese al sometimiento forzado de los indígenas al credo extraño, la sujeción oficial y externa no tuvo una adecuada correspondencia en la conciencia de los vencidos.

La formación de las religiones indígenas coloniales

Los indígenas ante la evangelización

La violencia evangelizadora tuvo un gran impacto en los indígenas. Si bien estaban acostumbrados a que en sus propias guerras anteriores a la Conquista los ejércitos vencedores destruyeran las imágenes y los templos de los contrarios, estas acciones significaban la subordinación de unos dioses a otros, pero nunca la abolición de las creencias de los derrotados.

En efecto, para los mesoamericanos del Posclásico el cambio jerárquico –y transitorio– del dominio de los dioses patronos no significaba la renuncia a las fidelidades originarias. Para los indígenas el problema religioso de la conquista española no radicaba en la aceptación de nuevas divinidades, sino en el abandono del culto a aquellas de las que hasta entonces había dependido su destino. En un principio no creyeron que sus creencias y las de los españoles fuesen recíprocamente excluyentes. Aceptaron de buena fe que los españoles poseían al menos algo de verdad, y así se refleja en la mezcla conceptual que expresaron de distintas formas. En sus relatos históricos los indígenas llegaron a admitir la posibilidad de que la Divinidad Suprema hubiese revelado a los españoles verdades valiosas, entre éstas la transmisión de las técnicas desarrolladas, que ellos estimaban como regalos divinos. ¿Cómo explicar de otra manera que los españoles fuesen diestros en el manejo del hierro y la pólvora, bienes que habían sido tan importantes durante la Conquista? No es de extrañar, por tanto, que al aceptar la posibilidad de otras vías de revelación

divina, trataran de ajustar sus propios mitos e historias de origen a los mitos y la historia de los cristianos. Los nuevos relatos históricos indígenas– ya los populares, ya los creados en las capas gobernantes– incluyen muchos de nombres y pasajes de los textos judeocristianos; por ejemplo, hablan de las tribus perdidas de Israel, o incrustan Babilonia o Jerusalem entre las urbes prestigiosas de los orígenes del mundo.

Puede afirmarse que los intentos de compatibilizar los dos credos llegan a nuestro presente. Aún hoy en día, algunos grupos indígenas –entre ellos los huastecos– admiten la existencia de dos sectores divinos, uno de ellos formado por sus dioses ancestrales, que en el caso están encargados de regenerar las fuerzas de la vegetación, y otro formado por los seres sagrados del cristianismo, de los que dependen las fuerzas celestes. Donde esta dualidad de credos persiste, es posible encontrar que las oraciones que corresponden a la esfera religiosa cristiana se dicen en español, mientras que las que se dedican a los seres terrestres en lengua indígena.

Lo que desconcertó profundamente a los indígenas fue la agresiva exclusividad del cristianismo. Los cristianos les exigían la desaparición de todas las manifestaciones de los cultos mesoamericanos y les negaban todo reconocimiento a sus dioses. Los indígenas se resistieron fundados en una experiencia que estimaban acumulada por todas las generaciones de sus antepasados, la denominada hasta ahora «el costumbre», que sigue siendo considerada como revelación divina.

Hay que tomar en cuenta que la religión cristiana afectó de manera muy variada los diferentes ámbitos de la vida indígena. La ofensiva española destruyó la religión oficial; hizo desaparecer a sus sabios, con todo el acervo de sus conocimientos astronómicos, calendáricos, literarios y, en suma, las expresiones de alta cultura; terminó con las fiestas fastuosas, con el arte y la arquitectura, y cortó las ligas de la religión con el aparato gubernamental indígena. Subsistió, en cambio, la religiosidad unida al ámbito doméstico, al cuidado del cuerpo, al trabajo cotidiano y a las relaciones sociales aldeanas. En

suma, persistió en buena medida el núcleo que se había empezado a integrar con las concepciones espacio-temporales de los primeros agricultores del Preclásico Temprano. Lo que destruyó el cristianismo correspondía en gran parte a lo que las estructuras de poder habían venido superponiendo sobre la religión de los agricultores; lo que no pudo vencer el cristianismo fue lo más profundo de la religión, lo que liga al hombre con sus valores más íntimos y cotidianos.

Entre estos valores íntimos se incluían las relaciones de los hombres con sus dioses patronos. La vigilancia de los españoles dio lugar a un proceso adaptativo; paulatinamente el culto a los santos patronos fue homologándose al de los dioses patronos. Esto se hizo ante la ambivalente valoración que los frailes dieron al proceso: en unas ocasiones denunciaron las equiparaciones, hablando de la mistificación del cristianismo; en otras actuaron con tolerancia, considerando que era ésta una vía espontánea de incorporación de los indígenas a la fe. Como ejemplo de denuncia está la muy importante de fray Bernardino de Sahagún, que advirtió que la veneración a la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac era la continuación del culto que los indígenas daban en su tiempo a la diosa Tonantzin («Nuestra Venerable Madre») en el mismo lugar.

En lo que toca a la conciencia indígena, no puede calificarse unívocamente. Algunos fieles debieron de ocultar el culto a sus dioses en las figuras de los santos; pero otros debieron de creer muy sinceramente en la confusión de unos seres sobrenaturales y otros, sentando así las bases de las confluencias de las religiones coloniales.

La multiplicidad de las religiones indígenas coloniales

Analizados en forma global los resultados de la evangelización, puede afirmarse que, tras el cataclismo de la conquista y los primeros años de evangelización, los indígenas aceptaron –de grado o por fuerza– su inclusión en la tradición

religiosa cristiana; pero no abandonaron por ello su antigua tradición mesoamericana. La combinación fue sumamente difícil, no sólo por las grandes diferencias entre ambas concepciones del cosmos, sino porque ninguna de las dos tradiciones se adaptaba a la situación social de los pueblos que sufrían la dominación colonial. El resultado fue el nacimiento de nuevas formas de pensamiento, derivadas de ambas corrientes de tradición, pero nacidas en un contexto social y cultural muy diferente. En este proceso, no se formó una sola religión indígena colonial; las circunstancias históricas dieron origen a tal diversidad de formaciones que, aunque no puedan distinguirse con claridad unas de otras, las manifestaciones religiosas surgidas durante la Colonia son muy diferentes entre sí.

Una de las principales causas de la diversidad de las religiones indígenas coloniales radica en la diferencia de los niveles de evangelización, pues el cristianismo penetró mucho más en los indígenas que vivían en o cerca de las ciudades, y mucho menos en los que habitaban las zonas agrestes, apartadas de la vigilancia de los españoles. Otra de las causas del fraccionamiento religioso fue la pérdida de la intensa comunicación entre los pueblos indígenas. Con demasiada frecuencia éstos tenían a los españoles como mediadores. Hay que recordar que la antigua unidad de la religión mesoamericana no se debía a la existencia de una iglesia que abarcara todo el territorio, sino a que la religión era considerada el vehículo más importante para la comunicación entre los diferentes pueblos, como conjunto de creencias que daban sentido a todo tipo de relaciones.

La difícil compatibilidad de dos credos

Ahora bien, en el difícil proceso de confluencia de la religión mesoamericana y el cristianismo ¿cuáles fueron las discrepancias más significativas de ambos credos? Aunque no es posible penetrar en la conciencia de quienes tuvieron

que remontar las contradicciones de su propia concepción del mundo, veamos unas cuantas de las diferencias más importantes entre las dos religiones. La primera es, sin duda, que el cristianismo se proclama como religión monoteísta, mientras que la religión mesoamericana reconocía abiertamente la existencia de múltiples dioses. De acuerdo con los principios de la religión mesoamericana, la diversidad y la movilidad del mundo se debían, precisamente, a que la divinidad era plural, y que sus partes eran diferentes e interactuantes. De la diversidad divina derivaban las variadas esencias que otorgaban sus atributos a las criaturas, y el juego diferenciado de las intervenciones de los dioses daba lugar al tiempo y determinaba las transformaciones del cosmos. Así, en la religión mesoamericana el dualismo era consecuente con el politeísmo, mientras que dentro del cristianismo provoca una grave contradicción teológica que ha tenido que resolverse en la formación del par Dios / Demonio.

Una de las consecuencias de lo anterior es que el dualismo mesoamericano concibe la oposición de los contrarios como necesaria y creativa. No hay en él las categorías absolutas de bien y mal. En cambio, para el cristianismo hay una oposición irreductible entre los dos principios. Para el mesoamericano la existencia del cosmos –y en él la vida del ser humano– se daba en un marco espacio-temporal adecuado, definitivo y –aunque difícil– óptimo. El mundo era un lugar cargado de sufrimientos; pero también de placeres creados por los dioses. La lucha, el tiempo, el cambio y la historia formaban una unidad indisoluble. Aquí y hoy estaba la existencia verdadera. Llegaría el tiempo del gran cataclismo, cuando el orden del enfrentamiento de las distintas fuerzas no se diera más; entonces dejaría de existir el ser humano. Pero en el hoy y en el aquí se encontraba en plenitud el hombre. Para el cristiano, en cambio, el mundo del hombre es imperfecto, cargado de maldad; pero es transitorio, pues se espera que al final de esta existencia imperfecta el mal sea derrotado por el bien. Entonces los justos alcanzarán la vida verdadera, placentera, en absoluta virtud.

De acuerdo con las anteriores concepciones, el mesoamericano buscaba el equilibrio de su existencia, consciente de vivir en un mundo de contradicciones y de oposiciones. Su moral tenía un alto sentido práctico, pues estimaba que la mayor parte de las consecuencias sobrenaturales de su conducta tendrían lugar en su existencia terrenal. El castigo y el premio sobrenaturales eran no sólo fundamentalmente terrenos, sino mesurados, correspondientes justos a las dimensiones de las faltas y de la rectitud humanas. La única vida plena era la de este mundo, donde todos los componentes del ser humano se mantenían unidos. La muerte se imaginaba simplemente como la disgregación de los componentes de la persona; era la consecuencia de haber vivido y la posibilidad de que otro ser semejante ocupara sobre la tierra el lugar disponible. Las penas en el más allá eran el proceso purificatorio para que la esencia vital fuese reciclada, fuese empleada de nuevo por los dioses en la formación de otro ser humano. Así se explicaba la perpetuación de la especie. El cristiano, en cambio, estima que su presencia terrena es el breve paso a una forma de existencia trascendente, y que de dicho paso insignificante dependen la salvación o la atroz condenación eterna.

Una diferencia importante más es que el cristianismo, debido a su carácter universalista, al transmitirse en todo el mundo se desligó paulatinamente de los vínculos de las culturas que le fueron dando origen. La religión mesoamericana, en cambio, al mantener los nexos con los diversos ámbitos culturales que la alimentaban, se diluía en todas las esferas de la vida. Como consecuencia de lo anterior, mientras para el cristiano se produjo históricamente la separación –y en ocasiones el franco conflicto– entre la religión y la ciencia, entre la fe y la razón, para el mesoamericano todos los sistemas de aprehensión intelectual del mundo integraban un macrosistema –lo que actualmente denominamos una cosmovisión–, y éste proporcionaba un elevado nivel de congruencia a todo el pensamiento y un fuerte sentido global a la vida.

Las similitudes de las religiones coloniales indígenas entre sí

Las formas de reducir o de remontar éstas y otras discrepancias entre las bases de la religión mesoamericana y el cristianismo también han sido factores de diferenciación de las religiones indígenas coloniales. Sin embargo, hay entre ellas semejanzas que, en mayor o menor medida, les otorgan especificidad frente a otras religiones. En primer lugar, todas o casi todas son nominalmente cristianas. Su adscripción al cristianismo es sincera, aunque los fieles tienen conciencia de que forman parte de una cristiandad en la cual la sabiduría y la verdad indígenas difieren de las oficiales, y que éstas pertenecen a una tradición cultural que les es ajena y distante.

Concomitantemente, como una forma persistente de su carácter colonial, las religiones indígenas coloniales mantienen una parte considerable de su culto bajo la subordinación de instituciones eclesiales que son muy lejanas a su cultura.

Sus cultos, creencias e instituciones nacieron inscritos en la matriz religiosa indígena aldeana, alimentados con elementos tanto mesoamericanos como cristianos. Las personas sagradas o sobrenaturales del cristianismo han sido resimbolizadas, y con frecuencia Cristo adquiere características solares; la Virgen, los atributos de la Madre Tierra, y el Demonio es visto como el Señor de los Animales, dueño del monte y poseedor de las riquezas subterráneas, cruel y agresivo pero indispensable para la regeneración de la vida.

Las religiones indígenas han adoptado la liturgia y la organización católicas, aunque resimbolizadas y refuncionalizadas. Todas estas religiones surgieron bajo la ambivalencia de ser productos coloniales, esto es, han sido tanto vehículos de dominio y de penetración de ideas exógenas como medios indígenas de defensa ante la opresión. En esta ambivalencia, los indígenas utilizaron las nuevas formas de organización religiosa como bases para sus relaciones sociales,

políticas y económicas, y han ido adaptándolas a los cambios históricos.

Frente a la supeditación a un orden eclesial externo, generador de dogmas, ritos y jerarquía sacerdotal, las religiones indígenas reconocen como fuente del conocimiento la sabiduría transmitida a través de las generaciones, misma que tiene el carácter de verdad revelada a los antepasados desde el principio del mundo y que recibe generalmente el nombre de «el costumbre». De acuerdo con dicha verdad revelada, muchos indígenas atribuyen alma a todas las criaturas, creen que pueden compartir el alma con otros seres vivos, conciben la relación cíclica de la vida y la muerte, y conservan ritos propiciatorios que tienen como escenarios los campos de cultivo, las fuentes, los montes y sus cuevas. La medicina indígena sigue basada en la creencia de fuerzas sobrenaturales de origen prehispánico y las particularidades organizativas, de culto y de propiciación hacen necesaria la intervención de oficiantes, representantes y especialistas nativos.

La tradición religiosa mesoamericana en la actualidad

Los indígenas en el México independiente

En el primer cuarto del siglo XIX México alcanzó su autonomía política, cortando por la vía armada sus vínculos de dependencia con España. Uno de los pilares del nacionalismo del país independizado fue el reconocimiento de su tradición indígena. Tras la Indepedencia, México se daba a conocer al mundo como una nación mestiza; la historia prehispánica le servía como fuente legitimadora de su nueva existencia. Sin embargo, los modelos políticos, económicos y culturales adoptados por los nuevos dirigentes del país hicieron que la cultura dominante distinguiera muy pronto entre la raíz histórica –la raíz indígena que había enaltecido– y una realidad social –la presencia indígena– que consideraba como un lastre para su proyecto nacional.

Al cumplir México un siglo de vida independiente, la Revolución Mexicana ratificaría la ideología de la nación mestiza y llevaría a la práctica, como una de sus banderas sociales, la incorporación del indígena a la sociedad nacional. La reivindicación de los indígenas no se daba, pues, a partir de sus propios valores, sino en los marcos de un nuevo proyecto que pretendía apartarlos de la miseria, la marginación y la incultura, pero siempre a cambio de su asimilación a la forma de existencia que los regímenes revolucionarios consideraban nacional.

Los indígenas hoy

El proyecto revolucionario incorporador del indígena a la vida nacional cristalizó en una filosofía, una acción y un apa-

rato institucional que en su conjunto recibieron el nombre de *indigenismo*. Hoy el indigenismo es fuertemente criticado por los movimientos indígenas generados a partir del 1º de enero de 1994 con la rebelión chiapaneca del EZLN. Los indígenas de todo el país reivindican el reconocimiento de sus propios valores culturales en un país pluriétnico, en el cual todos sus componentes deben tener iguales oportunidades de bienestar y desarrollo.

Los movimientos indígenas de nuestros días son la prolongación de luchas existentes desde hace 500 años. Nacen de una situación de sojuzgamiento y pobreza que prevalece desde el inicio de la Colonia. Los factores negativos inciden hoy en lo más íntimo de las vidas de los indígenas, y en su conjunto forman una tremenda presión sobre los grupos y los individuos. Entre los factores más graves se encuentran el avance de la pauperización en situaciones que ya eran penosas, la creciente militarización de los territorios indígenas, la precariedad de la posesión de la tierra, la injusticia y la discriminación. En los últimos años las comunidades indígenas están sufriendo transformaciones aceleradas, sobre todo por las recientes reformas constitucionales que exponen la posesión y el cultivo de sus tierras a la injerencia de la economía mundial globalizada.

La discriminación es tanto racial como cultural. Una de las formas más lesivas de discriminación cultural es la religiosa. No se trata de una discriminación de carácter jurídico. La *Constitución Política* de 1917 establece la libertad religiosa en sus artículos 24 y 130. Pero la presión social desde distintas esferas agrede a los indígenas tanto en sus creencias como en sus prácticas de culto. El indígena sigue siendo considerado como ser evangelizable, como potencial receptor de catequesis.

La discriminación religiosa se da principalmente en el marco de una dura competencia evangelizadora: la llamada «disputa por las almas». La iglesia católica perdió el monopolio en el control religioso de los indígenas. Hoy, dada la li-

bertad constitucional, tanto la iglesia católica como otros credos cristianos luchan abiertamente por mantener o incorporar en su seno a los fieles. La disputa provoca directa o indirectamente serios conflictos en las comunidades, resquebrajando la organización social (fundada en buena parte en instituciones religiosas de sello nativo) al grado de motivar que los miembros de credos minoritarios sean desterrados de sus propias comunidades.

Por otra parte, hay que hacer notar que la evangelización –cualquier que sea su denominación cristiana– no ha abandonado sus tintes paternalistas. Desde su posición de autoridades espirituales, la mayor parte de los eclesiásticos de las diversas iglesias califican las creencias y las prácticas religiosas indígenas como inferiores, retrasadas e inmorales. Los protestantes, por ejemplo, atacan el uso de imágenes por estimarlas prácticas idolátricas. Sin fundamento alguno y a partir de concepciones etnocéntricas, desde las distintas iglesias se califica al politeísmo como un estadio inferior en la escala evolutiva del pensamiento religioso universal. Es también muy común la consideración de que los indígenas se resisten a comprender las bases elementales del cristianismo por el arraigo de sus «supersticiones», y no faltan quienes juzgan que la incomprensión deriva de la incapacidad intelectual de los fieles.

¿Qué futuro tienen las religiones indígenas coloniales? Es muy difícil saberlo. Los indígenas viven en nuestros días momentos críticos para su cultura. Por su pobreza extrema y su marginalización se encuentran entre los primeros pueblos que reciben los efectos nocivos de la globalización mundial y el avance del neoliberalismo. Indudablemente las actuales condiciones históricas producirán transformaciones profundas en las religiones indígenas; pero es impredecible el rumbo de la transformación. En gran parte, la subsistencia de los pueblos indígenas depende de la continuidad de las formas comunales en el dominio cultural y jurídico de su territorio. En lo que toca estrictamente a la religión, debe recordarse que, en su raíz profunda, la tradición religiosa mesoamericana es

agrícola. Hoy la vida comunal está en peligro, amenazada de convertirse en receptora de los valores más negativos de la cultura hegemónica y ajena.

Sólo puede decirse que el futuro es alarmante y que es necesario actuar; es necesario defender el derecho a todas las formas culturales de vida en la rica diversidad histórica que existe en el mundo. Al afirmar lo anterior, no es mi interés la defensa de las religiones indígenas coloniales como credos específicos. Defiendo el derecho de todos los hombres, como pueblos y como individuos, a creer en los seres sobrenaturales de acuerdo con sus propias convicciones, a expresar sus ideas acerca de ellos y a rendirles culto en las formas que juzguen apropiada, en tanto la expresión y el culto no lesionen los derechos de los demás. Esta libertad, que ahora se reconoce jurídicamente en todo el mundo, debe ser protegida también contra las presiones realizadas desde las distintas esferas de poder social, mismas que se producen tomando ventaja de la debilidad, la pobreza o la marginación cultural de los pueblos indígenas.

La defensa de la libertad religiosa es parte de la defensa del derecho de diversidad cultural, esa diversidad que ha sido atropellada en todo el mundo para satisfacer propósitos colonizadores, de explotación y de expolio.

Otras lecturas

Aveni, Anthony F., *Observadores del cielo en el México antiguo,* México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Baudez, Claude-François, «The Maya snake dance. Ritual and cosmology», *Res 21. Anthropology and aesthetics,* primavera de 1992, p. 37-52.

Beyer, Hermann, *Mito y simbología del México Antiguo,* México, Sociedad Alemana Mexicanista, 1965 (*El México Antiguo,* v. 10).

Bricker, Victoria Reifler, *The Indian Christ, the Indian King. The historical substrate of Maya myth and ritual,* Austin, University of Texas Press, 1981.

Carrasco, David, *Religions of Mesoamerica. Cosmovision and ceremonial centers*, San Francisco, Harper & Row, 1990.

Carrasco, Pedro, «La sociedad mexicana antes de la conquista», en *Historia general de México,* coord. Daniel Cosío Villegas, 2 v., México, El Colegio de México, 1976, v. 1, p. 165-288.

–*El catolicismo popular de los tarascos,* México, SepSetentas, 1976.

Caso, Alfonso, *El pueblo del Sol,* México, Fondo de Cultura Económica, 1953.

–*Los calendarios prehispánicos,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.

Conrad, Geoffrey W. y Arthur A. Demarest, *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca,* México, Alianza Editorial, 1988.

Covarrubias, Miguel, *Arte indígena de México y Centroamérica,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1961.

Díaz, José Luis, «Plantas mágicas y sagradas de la medicina indígena de México», en *Historia general de la medicina en México,* coord. gral. Fernando Martínez Cortés, v. 1, *México antiguo*, coords. Alfredo López Austin y Carlos Viesca Treviño, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Medicina y Academia Nacional de Medicina, 1984, p. 231-250.

Edmonson, Munro S., *Sistemas calendáricos mesoamericanos. El libro del año solar,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995.

Farriss, Nancy M., «Remembering the future, anticipating the past: History, time and cosmogony among the Maya of Yucatan», *Comparative Studies in Society and History,* v. 29, n. 3, July 1987, p. 566-593.

Flannery, Kent V., «The Olmec and the Valley of Oaxaca: A model for interregional interaction in Formative times», en *Dum-barton Oaks Conference on the Olmecs,* ed. Elizabet P. Benson, Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1968, p. 79-110.

Foster, George M., *Culture and conquest: America's Spanish heritage,* New York, Viking Fund Publications in Anthropology, n. 27, 1960.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810),* México, Siglo Veintiuno Editores, 1981.

González Torres, Yólotl, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica,* **colaboración de Juan Carlos Ruiz Guadalajara, México, Ediciones Larousse, 1991.**

–*El sacrificio humano entre los mexicas,* **México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y Fondo de Cultura Económica, 1985.**

Graulich, Michel, *Mitos y rituales del México antiguo,* **Madrid, Colegio Universitario y Ediciones Istmo, 1990.**

Gruzinski, Serge, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española,* **México, Instituto Nacional de Antropología e Historia e Instituto Francés de América Latina, 1988.**

Kobayashi, José María, *La educación como conquista (empresa franciscana en México),* **México, El Colegio de México, 1985.**

Krickeberg, Walter, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas,* **México, Fondo de Cultura Económica, 1985.**

León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes,* **2ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1959.**

Litvak King, Jaime y Noemí Castillo Tejero (eds.), *Religión en Mesoamérica. XII Mesa Redonda,* **México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972.**

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas,* **2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.**

–*Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana,* **3ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.**

–*Tamoanchan, Tlalocan,* México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico,* México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas y Fondo de Cultura Económica [en prensa].

López Austin, Alfredo, Leonardo López Luján y Saburo Sugiyama, «El Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan. Su posible significado ideológico», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Universidad Nacional Autónoma de México, n. 62, 1991, p. 35-52.

López Luján, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993.

Lowe, Gareth W., «Izapa religion, cosmology and ritual», en Gareth W. Lowe, Thomas A. Lee y Eduardo Martínez Espinosa, *Izapa: An introduction to the ruins and monuments,* Provo, Utah, New World Archaeological Foundation, 1982, p. 269-305.

Madsen, William, *Christo-paganism. A study of Mexican religious syncretism,* New Orleans, Tulane University-Middle American Research Institute, 1957

Marcus, Joyce, *Mesoamerican writing systems. Propaganda, myth, and history in four ancient civilizations,* Princeton, Princeton University Press, 1992.

Matos Moctezuma, Eduardo, *Muerte a filo de obsidiana,* México, Secretaría de Educación Pública, 1975 (SEP / Setentas: 190).

Miller, Mary y Karl Taube, *The gods and symbols of Ancient Mexico and the Maya. An illustrated dictionary of Mesoamerican religion,* **London, Thames and Hudson, 1993.**

Monjarás-Ruiz, Jesús (ed.), *Mitos cosmogónicos del México indígena,* **México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1987.**

Nicholson, Henry B., «Religion in Pre-Hispanic Central Mexico», en *Handbook of Middle American Indians,* **ed. Robert Wauchope, v. 10,** *Archaeology of Northern Mesoamerica* **(Part one), ed. Gordon F. Ekholm e Ignacio Bernal, Austin, University of Texas Press, 1971, p. 395-446.**

Niederberger, Christine, *Zohapilco. Cinco milenios de ocupación humana en un sitio lacustre de la Cuenca de México,* **México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976.**

Ortiz de Montellano, Bernardo, *Medicina, salud y nutrición aztecas,* **México, Siglo Veintiuno Editores, 1993.**

Pasztory, Esther, *Aztec art,* **New York, Harry N. Abrams, 1983.**

Phelan, John L., *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo,* **México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.**

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México,* **México, Editorial Jus y Editorial Polis, 1947.**

Rivera Dorado, Miguel, *La religión maya,* **Madrid, Alianza Editorial, 1986.**

Rubial García, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630),* **México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989.**

Schele, Linda y Mary Ellen Miller, *The blood of kings. Dynasty and ritual in Maya art,* **New York, George Braziller, Inc. y Fort Worth, Kimbel Art Museum, 1986.**

Séjourné, Laurette, *Pensamiento y religión en el México antiguo,* **México, Fondo de Cultura Económica, 1957 (Breviarios: 128).**

Soustelle, Jacques, *El universo de los aztecas,* **México, Fondo de Cultura Económica, 1982.**

Taube, Karl Andreas, *The major gods of Ancient Yucatan,* **Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992.**

Thompson, J. Eric S., *Historia y religión de los mayas,* **México, Siglo Veintiuno Editores, 1975.**

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México,* **México, CIESAS y SEP, 1987.**

Warren, F. B., *Vasco de Quiroga and his pueblo-hospitals of Santa Fe,* **Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, 1963.**

Winter, Marcus C., *Oaxaca. The Archaeological Record,* **México, Editorial Minutiae Mexicana, 1989.**

Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana, editado por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, se terminó de imprimir en marzo de 1999 en el IIA por Florencio García Sánchez. Su composición se hizo en el IIA por María del Carmen Aguilera González, el diseño de portada es de Nohemí María del Pilar Sánchez Sandoval y la fotografía de Salvador Guilliem Arroyo, la corrección estuvo a cargo de José Luis Orozco Ampudia y Guillermo Goussen Padilla. La edición consta de 500 ejemplares en papel bond de 44g, y estuvo al cuidado de Juan Antonio Perujo Cano.



CREATIVE
COMMONS
Fotografía de portada: Salvador Guilliem Arroyo